Георгій Свищевъ
Бѣлградъ

Trofenik
36 DM
Dimnik

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

ПРИ

САНКТПЕТЕРБУРГСКОЙ

ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

С. ПЕТЕРБУРГЪ.

Въ Типографіи Департамента Удѣловъ.

1860.

Отъ С. Петербургскаго Комитета Духовной Цензуры печатать дозволяется. 18-го Іюня, 1860 года.

Цензоръ *Архимандритъ Фотій.*

О МОНАШЕСТВѢ ПРОТИВЪ ПРОТЕСТАНТОВЪ.

(*Продолженіе.*)

I.

Монашество имѣетъ твердыя основанія въ священномъ Писаніи.

Св. Писаніе прямо не говоритъ о монашествѣ и нигдѣ не называетъ его, — и протестанты, не находя собственно имени монашества въ св. книгахъ, справедливо говорятъ, что «апостолы въ своихъ посланіяхъ предписываютъ всякаго рода обязанности, церковныя, гражданскія, домашнія, но объ монашеской жизни не упоминаютъ ни однимъ словомъ» ([51]). Но они не правы, когда на томъ основаніи, что въ св. Писаніи нѣтъ имени монашества, отвергаютъ самое дѣло,—и вотъ почему:

1) Не все, что преподали Христосъ Спаситель и апостолы, какъ въ ученіи вѣры, такъ и въ ученіи нравственности, предано св. писателями письмени. Апостолы, писавшіе свои посланія христіанамъ, многое остав-

---

([51]) Respons. ad prim. Patr. resp. pag. 197. «Мы тогда повѣримъ, пишутъ лютеране, что родъ жизни монашеской есть ангельскій, когда это будетъ доказано похвалою ему св. Писанія». Resp. ad tert. Patr. respons. pag. 378.

ляли для устной бесѣды съ ними, которая имѣла восполнить недосказанное въ письмени. *Многа имѣхъ писати вамъ, и не восхотѣхъ хартіею и черниломъ, но надѣюся пріити къ вамъ и усты ко устомъ глаголати* (2 Іоан. 12), — говоритъ св. Іоаннъ Богословъ въ своемъ второмъ посланіи (сн. 3 Іоан. ст. 13 и 14). Подобнымъ образомъ выражаетя и св. Павелъ (1 Кор. 11, 34). Поэтому молчаніе св. писателей о чемъ-либо, пусть будетъ это и монашество, не можетъ служить опорою для того, чтобы утверждать, что они не говорили объ этомъ вовсе, и отвергать то.

2) Хотя въ св. Писаніи и нѣтъ прямаго указанія на монашество вообще и одобренія его, но есть твердыя и непререкаемыя основанія для каждой изъ особливыхъ его сторонъ, указанныхъ выше, для всѣхъ особенностей, составляющихъ отличіе его отъ обыкновенной жизни христіанина. Указать эти основанія въ св. Писаніи и показать, что протестанты несправедливо утверждаютъ, что ихъ въ св. Писаніи нѣтъ, — и составляетъ задачу этого отдѣла.

Итакъ, имѣя въ виду особенныя стороны монашеской жизни, мы должны рѣшить здѣсь слѣдующіе вопросы:

А., Согласно ли съ св. Писаніемъ указанное нами внутреннее основаніе монашества?

Б., Есть ли въ св. Писаніи основанія для особенностей подвижничества, отличающихъ собственно монашескій образъ жизни: для подвиговъ созерцанія, покаянія, уединенія, нестяжательности, дѣвства и послушанія?

В., Есть ли, наконецъ, въ св. Писаніи основанія для принятія и прохожденія монашества именно по обѣту?

А.

Внутреннее основаніе монашества составляетъ, какъ мы сказали, особенная настроенность духа, которая заставляетъ нѣкоторыхъ христіанъ по преимуществу и даже исключительно останавливаться умомъ и всею душею на предметахъ Вѣры и, завися отъ особенной близости и сладости для сердца этихъ христіанъ мысли о Богѣ, царствѣ Божіемъ и спасеніи души, располагаетъ ихъ постоянно заниматься самоиспытаніемъ, Богомысліемъ и молитвою, словомъ — созерцаніемъ. Покажемъ теперь, что это основаніе монашества вполнѣ согласно съ св. Писаніемъ.

1) Св. Писаніе внушаетъ намъ возвышаться до такого настроенія духа.

α) Когда изображаетъ въ человѣкѣ свойства особенно горячей любви къ Богу, или даже ублажаетъ такихъ благочестивыхъ людей. Такъ Царь-Пророкъ, основываясь даже на собственномъ опытѣ, называетъ *блаженнымъ* того мужа, который *поучается въ законѣ Господни день и нощь* (Пс. 1, 2. 2), такъ какъ для него *словеса Господни слаще меда и сота* (Пс. 118, 103. 97), который, *испытая свидѣнія Господни, всѣмъ сердцемъ ищетъ* Господа (118, 2), *любитъ паче приметатися у прага дома Божія, нежели жити въ селеніихъ грѣшничихъ* (Пс. 83, 11), *желаетъ и скончевается во дворы Господни* (Пс. 83, 3. 5), — и, не удовлетворяясь ни на небѣ, ни на землѣ ничѣмъ, кромѣ Бога, обращаетъ къ Нему и очи, и сердце свое, говоря: *что ми есть на небеси; и отъ тебе что восхотѣхъ на земли, Боже сердца моего, и часть моя, Боже, во вѣкъ* (Пс. 72, 25. 26). Писатель св. книги Пѣснь Пѣсней настрое-

ніе исключительно заниматься Богомысліемъ и молитвою указываетъ намъ въ душѣ, пламенѣющей любовію къ Богу, и изображаетъ его въ такихъ свѣтлыхъ и привлекательныхъ чертахъ, что, кто имѣетъ душу, отверстую для благихъ внушеній Слова Божія, тотъ не можетъ не желать пріобрѣсть такое настроеніе. Душа, полная любви къ Богу въ Пѣсни Пѣсней изображается подъ видомъ невѣсты ищущей своего жениха, который для нея *весь желаніе* (5, 16). Она обходитъ торжища, стогны города, ища того, *егоже возлюби душа* ея, и съ кѣмъ бы ни встрѣчалась, первый вопросъ о Возлюбленномъ: *видѣсте ли, его же возлюби душа моя* (3, 3); первое слово и первая просьба о томъ, чтобы, кто увидитъ Его, возвѣстилъ Ему объ ея любви къ Нему: *аще обрящете брата моего, возвѣстите ему, яко уязвлена любовію есмь азъ* (5, 8); все сердце ея занято Имъ однимъ и единственнымъ желаніемъ узрѣть Его (5, 6. 16); взываетъ къ Нему она днемъ, хотя Онъ и не отзывается на ея голосъ (5, 6); ея сердце бдитъ и ночью, когда она спитъ, и она готова подняться съ одра, при первомъ же звукѣ голоса Возлюбленнаго (5, 2).

β) Когда намъ представляетъ примѣры такого настроенія въ святыхъ Божіихъ. Оно-то влекло въ пустыню Илію и Елиссея, послѣ того, какъ они, по волѣ Божіей, совершали то или другое дѣло своего пророческаго служенія въ народѣ іудейскомъ; имъ-то одушевленъ былъ среди подвиговъ строгой пустыннической жизни тотъ, *болій* кого, по свидѣтельству Спасителя, *не возста въ рожденныхъ женами* (Матѳ. 11, 11); это настроеніе мы видимъ наконецъ въ Аннѣ пророчицѣ, о которой повѣствуетъ св. Лука: *сія заматорѣвши во днѣхъ многѣхъ, живши съ мужемъ седмь лѣтъ отъ дѣвства своего: и та*

вдова, яко лѣтъ осмьдесятъ и четыре, яже не отхождаше отъ Церкве, постомъ и молитвами служащи день и нощь (Лук. 2, 36. 37).

2) Съ другой стороны само св. Писаніе даетъ начала для образованія такого настроенія и обильную пищу для его раскрытія въ тѣхъ возвышеннѣйшихъ и самыхъ дорогихъ для сердца вѣрующаго истинахъ, которыя оно проповѣдуетъ. Своимъ ученіемъ о Богѣ, нашемъ Творцѣ, Промыслителѣ и Освятителѣ, оно легко можетъ возжечь въ отверстомъ для любви къ Богу сердцѣ пламень любви къ Нему и возбудить въ немъ жажду созерцанія, неудовлетворимую среди житейской молвы. Такую же жажду оно можетъ возбудить въ вѣрующемъ и изображеніемъ царства будущаго вѣка, описаніемъ отечества небеснаго и благъ, ожидающихъ тамъ сыновъ Божіихъ, равно какъ и озареніемъ внутренняго состоянія человѣка, который, обративъ, при его свѣтѣ, вниманіе на свою душу, испытавъ свою совѣсть, можетъ наконецъ обречь себя на всегдашнее оплакиваніе своихъ прежнихъ заблужденій. Короче сказать: св. Писаніе съ своей стороны даетъ основанія для настроенности и расположенности къ созерцанію; а въ вѣрующемъ эта настроенность можетъ образоваться смотря потому, въ какой мѣрѣ его сердце воспріимчиво для благихъ внушеній Божія слова. Въ этомъ увѣряетъ насъ апостолъ Павелъ, который, сказавъ о себѣ: *вмѣняю вся тщету быти за превосходящее разумѣніе Христа Іисуса Господа моего, егоже ради всѣхъ отщетихся, и вмѣняю вся уметы быти, да Христа пріобрящу, и обрящуся въ немъ, не имый моея правды, яже отъ закона, но яко вѣрою Іисусъ Христовою, сущую отъ Бога правду въ вѣрѣ, еже разумѣти его, и силу воскресенія его, сообразуяся смерти его, аще*

како достигну въ воскресеніе мертвыхъ,—замѣчаетъ, что и другіе могутъ возвышаться до такой настроенности духа, и утверждаетъ ее слѣдующими словами: *елицы совершенни, сіе да мудрствуимъ* (Филип. 3, 7—15).

Б.

Уже потому одному, что основная особенность монашества имѣетъ твердыя основанія для себя въ св. Писаніи, мы можемъ со всею вѣроятностію заключать, что и другія особенности этого образа жизни имѣютъ въ св. Писаніи такія же опоры; такъ какъ онѣ вытекаютъ изъ особенности основной. Если же обратимся къ самому св. Писанію, то допускаемая нами вѣроятность взойдетъ на степень несомнѣнной истины; потому что оно дѣйствительно представляетъ непререкаемыя основанія для всѣхъ сторонъ подвижничества, какое принадлежитъ собственно монашеству, а именно: α) для подвига созерцанія, β) покаянія, γ') уединенія, δ') нестяжательности, ε') дѣвства и ζ') послушанія.

α.

Монашеская жизнь есть жизнь созерцательная, посвященная Богомыслію и молитвѣ. И обращаясь къ св. Писанію, мы видимъ, что оно располагаетъ къ такой жизни

1. Слѣдующими внушеніями: α) Оно говоритъ намъ съ одной стороны о безпредѣльныхъ совершенствахъ Божіихъ, явленныхъ или являемыхъ постоянно въ твореніи, промышленіи, въ таинственныхъ дѣйствіяхъ благодатнаго обновленія, въ дивныхъ дѣлахъ силы Божіей въ

видимой природѣ и въ жизни людей (Быт. 1, 1. 2 и сл.; Іов. 28, 24; Пс. 135, 1—9; Дѣян. 14, 17; Матѳ. 6, 26; Іоан. 3, 16 и мн. др.), и тѣмъ побуждаетъ къ созерцанію и прославленію этихъ совершенствъ;—съ другой прямо научаетъ прославлять Бога и восхвалять величіе Его и Его дѣлъ (Пс. 21, 24; 65, 2—3; 116, 1–2; Сирах. 17, 8; 1 Кор. 6, 20 и мн. др.). И безъ сомнѣнія, чѣмъ кто чаще и внимательнѣе обращается къ созерцанію чудесъ природы, чѣмъ больше размышляетъ о великихъ дѣлахъ благодатнаго царства Божія и возноситъ ко Господу пѣснь хвалы и славословія; тѣмъ болѣе тотъ выражаетъ въ своей жизни согласія съ внушеніями св. Писанія. β) Оно говоритъ о величайшихъ благодѣяніяхъ Божіихъ къ намъ, объемлющихъ насъ отвсюду и ниспосылаемыхъ намъ каждую минуту жизни, о любви Божіей къ намъ и попеченіи объ насъ неусыпнаго Ока, отъ взора котораго не ускользаетъ ни одинъ волосъ нашей головы (Матѳ. 10, 30),— и тѣмъ внушаетъ намъ въ чувствѣ благодарности за непрерывныя благодѣянія Божіи къ намъ, сколько можно, чаще размышлять объ нихъ, чтобы, съ большимъ сознаніемъ ихъ величія, возсылать благодареніе Богу, благодѣтелю нашему (Ефес. 5, 19. 20; Колос. 3, 17), и *благодарить* Его *о всемъ* (1 Сол. 5, 18). γ) Оно говоритъ намъ о нашихъ нуждахъ—душевныхъ и тѣлесныхъ, объ опасностяхъ, угрожающихъ намъ постоянно со стороны враговъ нашего спасенія – плоти, міра и діавола (Рим. 7, 18; Ефес. 6, 10–12; 1 Іоан. 2, 16 и мн. др.), съ другой стороны, обращаетъ наши взоры ко Господу и въ Немъ единомъ полагаетъ все наше упованіе (Матѳ. 7, 18 — 23). И кто усумнится въ томъ, что человѣкъ, проводящій время своей жизни большею частію въ на-

блюденіи за своимъ духовнымъ состояніемъ и за кознями враговъ своего спасенія, и укрѣпляющій себя въ борьбѣ съ ними, *моляся на всяко время духомъ*, поступаетъ согласно съ внушеніями св. Писанія? δ) Наконецъ, св. Писаніе говоритъ о неизвѣстности часа смертнаго, о необходимости быть трезвеннымъ и бодрственнымъ, въ ожиданіи его, и учитъ притомъ приготовляться къ пришествію Господню молитвою, по возможности непрестанною. *Да будутъ чресла ваша препоясани*, говоритъ Спаситель, *и свѣтильницы горящіи: и вы подобни человѣкомъ чающимъ Господа своего, когда возвратится отъ брака, да пришедшу и толкнувшу, абіе отверзутъ ему* (Лук. 12, 35. 36). А въ другомъ мѣстѣ, предостерегая людей отъ безпечности указаніемъ на внезапность пришествія Своего, Спаситель о томъ же самомъ выражается еще яснѣе, говоря: *бдите на всяко время молящеся, да сподобитеся убѣжати всѣхъ сихъ хотящихъ быти, и стати предъ Сыномъ человѣческимъ* (Лук. 21, 34—36). А въ образѣ жизни созерцательной, какъ видно, изъ представленнаго выше понятія о ней, болѣе, чѣмъ въ другомъ, выполняется заповѣдь Спасителя о трезвенности и чаяніи Его пришествія (снес. 1 Кор. 7, 29—32; Ефес. 5, 19; 1 Сол. 5, 1—8).

2. Св. Писаніе представляетъ и прямыя основанія для жизни созерцательной:

α) Когда съ похвалою отзывается о такомъ образѣ жизни. Такъ евангелистъ Лука, говоря, что Спасителя, когда Онъ принесенъ былъ въ 40-й день во храмъ, удостоилась здѣсь срѣтить Анна Пророчица, (52) и, замѣчая объ

(52) Respons. ad secund. Patr. respons. pag. 345, гдѣ протестанты стараются ослабить значеніе примѣра св. Анны для нашей цѣли.

ея жизни: *яже не отхождаше отъ церкве, постомъ и молитвою служащи день и ночь* (Лук. 2, 37), безъ сомнѣнія этимъ выражаетъ то, что она сподобилась срѣтить и узрѣть Господа за свою жизнь, какъ—и въ томъ случаѣ, когда говоритъ о Сvмiонѣ, замѣчаетъ напередъ объ его праведности, за которую ему было *обѣщано Духомъ Святымъ не видѣти смерти, прежде даже не видитъ Христа Господня* (ст. 25—27). Подобнымъ образомъ и апостолъ Павелъ, говоря о вдовицѣ, которая въ уединенiи, уповаетъ на Бога и пребываетъ въ молитвахъ и моленiихъ день и нощь, слѣдовательно проводитъ образъ жизни созерцательной, называетъ ее вдовицею *истинною* и даетъ ученику своему Тимоѳею наставленiе: *вдовицы чти, сущiя истинныя вдовицы* (1 Тим. 5, 3. 5), чти, очевидно, за ихъ образъ жизни—досточтимый. Не забудемъ такъ же того, что Iисусъ Христосъ *вопiющихъ къ Богу день и нощь* въ молитвахъ назвалъ *избранными* Божiими (Лук. 18, 7) и что Онъ отдалъ предпочтенiе Марiи, признавшей за лучшее слушанiе слова Божiя, чѣмъ служенiе трапезѣ,—предъ Марѳою, которой замѣтилъ: *печешися и молвиши о мнозѣ* (Лук. 10, 39—42) ([53]).

β) Когда научаетъ молиться непрестанно, всегда, нелѣностно, умножать молитвы и моленiя. *Всегда молитися и не стужати си* (Лук. 18, 1), училъ Самъ Христосъ Спаситель. *Бдите, на всяко время молящеся* (Лук. 21, 36), говорилъ Онъ,—и Свои слова подтверждалъ собственнымъ примѣромъ, проводя цѣлыя ночи въ молитвахъ къ Богу Отцу (Лук. 6, 12; снес. Евр, 5, 7). Наставленiя Божественнаго Учителя повторяли вѣрующимъ

---

(53) См. выше прим. 17.

и апостолы. Ап. Петръ, говоря о кончинѣ міра, почти повторяетъ слова Господа: *уцѣломудритеся и трезвитеся въ молитвахъ* (1 Петр. 4, 7). Ап. Павелъ и другихъ научаетъ молиться непрестанно: *непрестанно молитеся, о всемъ благодарите* (1 Сол. 5, 17. 18); *пріимите вся оружія Божія*, и главное — молитву: *всякою молитвою и моленіемъ молящеся на всяко время духомъ, и въ сіе истое бдяще во всякомъ терпѣніи и молитвѣ о всѣхъ святыхъ, и о мнѣ* (Ефес. 6, 13. 18), *въ молитвѣ пребывающе* (Рим. 12, 13)*; сія бо есть воля Божія о Христѣ Іисусѣ въ васъ* (1 Сол. 5, 18),—и самъ о себѣ свидѣтельствуетъ, что онъ *день и ночь преизлиха молился* объ утвержденіи въ вѣрѣ тѣхъ, которыхъ онъ просвѣтилъ ею, на пр. Солунянъ (1 Сол. 3, 10). Какъ бы ни объясняли протестанты наставленія св. Писанія о непрестанной молитвѣ; во всякомъ случаѣ изъ этихъ наставленій прямо видно, что жизнь, въ которой вѣрующій, не развлекаясь попеченіями житейскими, предается больше всего и чаще всего благоговѣйному размышленію о дѣлахъ Божіихъ, поученію въ законѣ Господни и молитвамъ, угодна Богу. Такимъ образомъ жизнь созерцательная имѣетъ для себя основанія не въ произволѣ людей ([54]), а въ самомъ Словѣ Божіемъ.

β.

Будучи жизнію созерцательною, монашеская жизнь есть въ тоже время и жизнь покаянная, проводимая въ спасительной печали по Бозѣ и въ подвигахъ самоумерщ-

---

([54]) Между протестантами *Мосгеймъ* въ своей «христіанской исторіи» и «Церковной исторіи» не проходитъ почти ни одного вѣка, чтобы не высказать ругательствъ на созерцательную жизнь иноковъ. Онъ называетъ ее меланхоліею, безразсудствомъ, крайностію и т. п.

вленія: постѣ, бдѣніи и т. п. Основанія для ней заключаются:

α) Во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ св. Писанія, въ которыхъ заповѣдуется непрестанная молитва и на которыхъ, какъ мы видѣли, утверждается монашеская жизнь, какъ жизнь созерцательная; потому что св. Писаніе само съ молитвою связываетъ покаяніе и внѣшніе подвиги самоумерщвленія и само внушаетъ намъ это частію прямыми наставленіями, частію же примѣрами. Такъ Псалмопѣвецъ, сказавъ: *облачахся во вретище, и смиряхъ постомъ душу мою,* непосредственно затѣмъ присовокупляетъ: *и молитва моя въ нѣдро мое возвратится* (Пс. 34, 13). Ангелъ говоритъ Товиту и его сыну: *благо молитва съ постомъ и милостынею и правдою* (Тов. 12, 8). Даніилъ обращаетъ лице свое къ Богу, *еже взыскати молитвы и прошенія,* не иначе, какъ *въ постѣ, и вретищѣ и пепелѣ* (Дан. 9, 3). Анна Пророчица, проводя молитвенную жизнь при храмѣ, пребываетъ при этомъ и въ постѣ (Лук. 2, 37). Христосъ Спаситель, указывая средство для изгнанія нечистыхъ духовъ изъ одержимыхъ ими—въ молитвѣ, соединяетъ ее съ постомъ: *сей родъ не исходитъ, токмо молитвою и постомъ* (Матѳ. 17, 21). Въ другомъ мѣстѣ Онъ говоритъ: *бдите на всяко время молящеся,* непосредственно за тѣмъ, какъ сдѣлалъ предостереженіе отъ безпечности и невоздержанія, и своими словами: *бдите* и пр., очевидно, указываетъ на состояніе, противоположное безпечности, соединенной съ невоздержаніемъ, — на попеченіе о спасеніи, соединенное съ молитвами и постомъ (Лук. 21, 34—36). Наконецъ апостолы, конечно слѣдуя наставленіемъ своего Господа, къ молитвѣ присоединяютъ и постъ, какъ объ этомъ неоднократно замѣчаетъ св. Лука такъ: *служа-*

щимъ имъ Господеви и постящимся, рече Духъ святый... Тогда постившеся и молившеся, и возложше руки на ня отпустиша ихъ (Дѣян. 13, 2, 3); и въ другомъ мѣстѣ: *рукоположше же имъ* (Варнава и Павелъ) *пресвитеры на вся Церкви, и помолившеся съ постомъ, предаша ихъ Господеви* (Дѣян. 14, 23).

β) Во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится съ одной стороны о нашей удобопреклонности ко грѣху (Быт. 6, 5; 8, 21; Пс. 13, 3; снес. 25, 4; Іов. 14, 4. 5; Еккл. 7, 21; Рим. 7, 18—23), простирающейся до того, что даже праведники *седмерицею въ день* подаютъ (Притч. 24, 16), съ другой о необходимости покаянія (Матѳ. 3, 2; Лук. 13, 3), котораго не должно отлагать даже до другаго дня (Притч. 27, 1; Ефес. 4, 26), которое естественно должно выражаться въ сокрушеніи о грѣхахъ, постѣ и др. видахъ самоумерщвленія (Іоил. 2, 12; Дан. 9, 3. 5), и должно проникать всю нашу жизнь, такъ какъ въ ней не проходитъ ни одного дня безъ того, чтобы мы не оскорбляли чѣмъ либо Бога, для котораго *мерзость* и *всякій помыслъ неправедный* (Притч. 15, 26). Потому-то и Псалмопѣвецъ, въ чувствѣ покаянія и сокрушеніи сердечномъ, взывалъ къ Богу: *спаси мя ради милости твоея: яко нѣсть въ смерти поминаяй тебе, во адѣ же кто исповѣстся тебѣ; утрудихся воздыханіемъ моимъ, измыю на всяку нощь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу* (Пс. 6, 6. 7), и свидѣтельствовалъ, что *сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ* (Пс. 50, 19).

γ) Наконецъ св. Писаніе свидѣтельствуетъ, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ одобрилъ и утвердилъ жизнь покаянную, строгую,—и апостолы, повинуясь наставле-

ніямъ Господа, и сами проводили такую жизнь и другихъ научали тому же:

αα) Господь плачущихъ назвалъ блаженными: *блажени плачущіи: яко тіи утѣшатся* (Матѳ. 5, 5). Подъ именемъ плачущихъ Онъ разумѣлъ, между прочимъ, и оплакивающихъ въ своей жизни грѣхи и съ сокрушеніемъ о грѣхахъ соединяющихъ постъ и другіе виды воздержанія. Это видно изъ того, что Онъ самъ жизнь постническую, покаянную, какую проводили, подражая Іоанну, проповѣдники покаянія, его ученики, назвалъ жизнію плача, отвѣтивъ на вопросъ ихъ: *почто мы и фарисеи постимся много, ученицы же твои не постятся; — еда могутъ сынове брачніи плакати, елико время съ ними женихъ есть* (Матѳ. 9, 14. 15);—и апостолъ увѣряетъ, что *печаль, яже по Бозѣ, покаяніе нераскаянно во спасеніе содѣловаетъ* (2 Кор. 7, 10).

ββ) Христосъ Спаситель съ одной стороны защитилъ покаянную жизнь Іоанна Крестителя (55) отъ нареканій людей, подобно протестантамъ, вопіявшихъ противъ такой жизни, давъ имъ понять, что ихъ возгласы происходятъ отъ легкомыслія, въ слѣдующемъ упрекѣ: *кому уподоблю родъ сей; подобенъ есть дѣтемъ, сѣдящимъ на торжищахъ и возглашающимъ другомъ своимъ, и глаголющимъ: пискахомъ вамъ и не плясасте: плакахомъ вамъ, и не рыдасте. Пріиде бо Іоаннъ ни ядый, ни пія: и глаголютъ, бѣса имать. Пріиде Сынъ человѣческій ядый и піяй: и глаголютъ, се человѣкъ ядца и винопійца, мытаремъ другъ и грѣшникомъ. И оправдися премудрость отъ чадъ своихъ* (Матѳ. 11, 16—19). Съ другой стороны Спаситель не только не замѣтилъ, что жизнь, по-

---

(55) См. выше прим. 26.

добную жизни Іоанновыхъ учениковъ, подражавшихъ своему учителю покаянія, и самаго Іоанна, не прилично проводить Его послѣдователямъ, послѣ того какъ Онъ отойдетъ изъ міра сего ко Отцу; напротивъ еще выразилъ свое согласіе на то. Ибо на вопросъ учениковъ Іоанновыхъ: *почто мы и фарисеи постимся много, ученицы же твои не постятся*, не сказалъ: потому что этого не должно быть, а что? *Еда могутъ сынове брачнии плакати, елико время съ ними женихъ есть; пріидутъ же дніе, еда отъимется отъ нихъ женихъ, и тогда постятся* (Матѳ. 9, 14. 15).

γγ) Согласно съ наставленіями Господа и Его апостолы: 1) учили другихъ проводить жизнь въ подвигахъ самоумерщвленія, говоря: *иже Христови суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. 5, 24)*; умертвите уды ваша, яже на земли, блудъ, нечистоту, страсть, похоть злую и лихоиманіе, еже есть идолослуженіе* (Колос. 3, 5),—и представляя для подражанія примѣръ святыхъ Божіихъ, *иже проидоша въ милотехъ и въ козіихъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени*, 2) въ тоже время и о себѣ свидѣтельствовали: *умерщвляю тѣло мое и порабощаю, да не како инымъ проповѣдуя, самъ неключимъ буду* (1 Кор. 9, 27); *во всемъ представляюще себе, якоже Божія слуги, въ терпѣніи мнозѣ, въ скорбѣхъ, въ бѣдахъ, въ тѣснотахъ, въ ранахъ, въ темницахъ, въ нестроеніихъ, въ трудѣхъ, въ бдѣніихъ, въ пощеніихъ многащи* (2 Кор. 6, 4; снес. 1 Кор. 9, 25).

Тому, что сказано здѣсь о жизни покаянной и соединенныхъ съ нею внѣшнихъ подвигахъ самоумерщвленія, не противорѣчатъ

1) Ни тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ оно, обращаясь къ вѣрующимъ, говоритъ: *радуйтеся всегда о Гос-*

подъ (Филип. 4, 4); потому что въ самомъ началѣ нами было замѣчено, что плачь по Бозѣ не есть уныніе (56), напротивъ онъ соединяется съ духовнымъ веселіемъ,—и это такъ и должно быть. Покаяніе и плачь по Бозѣ примиряетъ насъ съ Богомъ, источникомъ радости.

2) Ни тѣ, въ которыхъ Апостолы осуждаютъ воздержаніе отъ пищи въ различныхъ ея видахъ и вообще *непощадѣніе плоти* (Колос. 2, 21—23; 1 Тим. 4, 1—3 снес. Ефес. 5, 29) (57). Это видно изъ того, что въ нихъ

---

(56) Уныніе или меланхолію видятъ протестанты въ покаянной жизни иноческой; а то забываютъ, что св. подвижники на уныніе всегда смотрѣли, какъ на опасную болѣзнь и всегда молили Господа не допускать до нихъ духа унынія,—забываютъ такія извѣстія о ихъ жизни, какое сообщаетъ намъ напр. св. Аѳанасій В. въ жизнеописаніи св. Антонія, что видъ этого Отца иноковъ—подвижниковъ не только не былъ суровъ, но отличался особенною свѣтлостію, такъ что его часто узнавали по этому тѣ, которые прежде его не видали.

(57) Resp. ad secund. Patr. respons. pag. 343 et 345. Протестанты слишкомъ много опасаются того, чтобы внѣшніе подвиги не повредили здоровью подвизающагося. Исторія свидѣтельствуетъ вопреки имъ, что эти подвиги, при соблюденіи надлежащей мѣры благоразумія, не только не вредили здоровью, а напротивъ, поддерживали его и содѣйствовали долголѣтію св. подвижниковъ,—и историки, какъ бы невольно останавливаются, на ихъ долголѣтіи (Созом. Ц. И. кн. 6, гл. 34), превышавшемъ нерѣдко 100 лѣтъ (*Созом.* кн. 6; *Pall.* Laus. c. XXIX). Мы приведемъ здѣсь одно свидѣтельство, весьма важное какъ по своей достовѣрности, такъ и по опредѣленности. Вотъ что говоритъ св. Аѳанасій В. о св. Антоніѣ В., своемъ современникѣ и мужѣ, котораго онъ однажды съ благоговѣніемъ принималъ въ Александріи: «съ юныхъ лѣтъ и до старости соблюдавшій равное усердіе къ подвижничеству, ни по старости не обольщавшійся дорогими снѣдями, ни по немощи тѣла своего не измѣнившій вида своей одежды, ни даже обмывавшій ногъ своихъ водою, ни въ чемъ однакожъ не потерпѣлъ онъ вреда. Глаза у него были здоровы и невредимы и видѣлъ онъ хорошо. Не выпало у него ни одного зуба, а только ослабѣли въ деснахъ отъ преклонныхъ лѣтъ старца. Здоровъ онъ былъ руками и ногами. Однимъ словомъ: казался онъ бодрѣе и крѣпче всякаго, пользующагося разнообразными снѣдями, омовеніями и различными

осуждается воздержаніе, проистекающее изъ началъ еретическихъ, по гнушенію созданіемъ Божіимъ, равно какъ осуждаются и лжеучители, проповѣдывавшіе не пощадѣніе плоти. Съ другой стороны апостолы, осуждая еретическое воздержаніе отъ брака, мясъ и пр., и о себѣ свидѣтельствовали, что *пребываютъ въ пощеніихъ* (2 Кор. 6, 4), или даже въ дѣвствѣ (1 Кор. 7, 7), и другимъ предлагали совѣты о дѣвствѣ (1 Кор. 7, 25), о невкушеніи мясъ и вина (Рим. 14, 21). Наконецъ замѣтимъ, что было замѣчено и выше, что голосъ св. подвижниковъ и Церкви всегда требовалъ и требуетъ во внѣшнихъ подвигахъ благоразумія и умѣренности.

3) Ни слова Апостола: *тѣлесное обученіе вмалѣ есть полезно. Благочестіе же на все полезно, обѣтованіе имѣюще живота нынѣшняго и грядущаго* (1 Тим. 4, 7), какъ бы Апостолъ подъ тѣлеснымъ обученіемъ разумѣлъ внѣшніе подвиги самоумерщвленія и здѣсь этими словами отвергалъ ихъ пользу ([58]). Самая противоположность, въ какой поставлено обученіе въ благочестіи—съ обученіемъ тѣлеснымъ, представляетъ намъ основаніе понимать, согласно съ Златоустомъ ([59]), послѣднее буквально и разумѣть подъ

одеждами» (Жит. пр. Ант. въ Твор. св. Отц. 1853 г., ч. 3, стр. 282). Пр. Антоній отошелъ ко Господу на 105 году своей жизни.

([58]) Resp. ad prim. Patr. resp. pag. 198. It. Diction. de Theolog. Bergier tom. 1, pag. 232.

([59]) «Нѣкоторые, говоритъ Златоустъ, полагаютъ, что это *(тѣлесное обученіе вмалѣ полезно есть)* сказано о постѣ. Но съ этимъ нельзя согласиться: постъ составляетъ не тѣлесное, а духовное упражненіе. Ибо еслибы онъ былъ тѣлеснымъ упражненіемъ: то питалъ бы тѣло. Если же онъ истощаетъ, утончаетъ и изсушаетъ тѣло: то и не составляетъ тѣлеснаго упражненія. И для чего, спросишь ты, упоминаетъ онъ здѣсь о тѣлесномъ упражненіи? Для того, чтобы чрезъ сравненіе показать превосходство духовныхъ подвиговъ и проч. (См. 12 Бесѣд. на 1-е пос. къ Тим. въ Христ. Чтен. за м. августъ 1859 г. стр. 163—169).

нимъ бѣгъ, борьбу, и другія гимнастическія упражненія, бывшія въ большомъ употребленіи у Грековъ и Римлянъ.

4) Ни наконецъ слова Спасителя: *егда поститеся не будите, якоже лицемѣри сѣтующе: помрачаютъ бо лица своя, яко да явятся человѣкомъ постящеся* (Матѳ. 6, 16), какъ бы въ нихъ осуждалась наружность печальная, приличная иноку, котораго жизнь есть жизнь покаянія ([60]). Здѣсь, очевидно, осуждается лицемѣрный постъ и лицемѣрно — печальная наружность — для славы отъ людей, или вслѣдствіе духовной гордости, которая незамѣтнымъ для подвижника образомъ внушаетъ ему выказать свое благочестивое настроеніе, отличить себя отъ другихъ, простыхъ смертныхъ; но отнюдь не имѣется въ виду выраженіе въ наружности искренней печали по Бозѣ, проистекающей изъ сокрушеннаго и смиреннаго сердца.

γ.

Добрымъ подвигомъ благочестія инокъ подвизается въ уединеніи — или совершенномъ, когда онъ проводитъ жизнь въ удаленіи отъ всякаго общества — жизнь одинокую, или же въ обществѣ нѣкоторыхъ лицъ, подобно ему ищущихъ царства Божія. И, обращаясь къ св. Писанію, мы находимъ, что такая жизнь вполнѣ согласна не только вообще съ духомъ его, но и съ прямыми внушеніями.

1) Св. Писаніе показываетъ намъ, что жизнь уединенная ради Бога освящена:

α) Примѣромъ святыхъ Божіихъ. Въ удаленіи отъ общества и въ пустынѣ проводитъ жизнь Илія, —и, только

([60]) Diction. de Theolog. Bergier. tom. 5, pag. 357.

по гласу Божію, отъ времени до времени является къ своимъ развращеннымъ единоплеменникамъ съ словомъ Божіимъ, по большей части грознымъ, съ пламенною ревностію о славѣ Божіей (3 Цар. 18, 1; 19, 9 и пр.). Второй Илія по духу и силѣ, Предтеча Христовъ привитаетъ въ пустыняхъ съ отрочества и до мужескаго возраста, *до дне явленія своего ко Исраилю* (Лук. 1, 80). Но и къ Израилю является, съ проповѣдью покаянія и благовѣстіемъ о приближеніи Царства Божія, не въ градахъ и весяхъ Израилевыхъ, а въ пустынѣ Іудейской, куда исходитъ къ нему *Іерусалимъ, и вся Іудея и вся страна Іорданская* (Матѳ. 3, 1. 5). Эти примѣры, говорятъ протестанты, ничего не доказываютъ. «Ибо хотя Іоаннъ Креститель и Пророкъ Илія пребывали въ пустынныхъ мѣстахъ; но они выходили и въ свѣтъ и, обращаясь съ другими людьми, учили, а кромѣ того никого не убѣждали проводить монашескую жизнь. Іоаннъ Креститель, строжайшій проповѣдникъ покаянія, никого не увѣщевалъ удаляться въ пустыню, но повелѣвалъ каждому проводить жизнь въ своемъ званіи «([61]). Но во-первыхъ и инокъ, обрекая себя на жизнь уединенную, отнюдь не прерываетъ всякой связи съ обществомъ, такъ чтобы отказываться ему отъ вспомоществованія своимъ братіямъ, живущимъ въ мірѣ, въ ихъ нуждахъ, тѣлесныхъ и духовныхъ, когда знаетъ объ нихъ; напротивъ онъ признаетъ это своимъ долгомъ, заповѣданнымъ отъ Самаго Господа, какъ это и было показано нами выше, при раскрытіи взгляда на монашество. Во-вторыхъ, если ни Іоаннъ Креститель, ни Илія никого не убѣждали проводить жизнь уединенную ради Бога; то это не значитъ, чтобы они не

([61]) Respons. ad prim. Patr. resp. pag. 196.

цѣнили этого образа жизни и не желали, чтобы и другіе, по примѣру ихъ, жили въ уединеніи, предаваясь созерцанію Бога и Его дѣлъ и покаянію. Имѣя въ виду ихъ жизнь, мы скорѣе можемъ заключить, что они желали, чтобы имъ были подражатели, какъ во всемъ другомъ, такъ и въ уединеніи, только не увѣщевали къ тому другихъ, имѣя на то особенныя причины. Съ одной стороны, жизнь уединенная ради Бога, въ полномъ своемъ составѣ, есть одинъ непрерывный, великій подвигъ, который притомъ не можетъ быть поставленъ въ необходимую для всѣхъ заповѣдь. А «въ такомъ случаѣ надобно, говоритъ св. Златоустъ, выжидать готовности самихъ намѣревающихся подвизаться «(62). Илія и Іоаннъ не видѣли этой готовности (63) въ тѣхъ, къ кому обращались съ словомъ наученія; потому и не убѣждали подражать себѣ въ подвигѣ уединенія. Съ другой стороны и не было нужды обращаться въ настоящемъ случаѣ къ слову убѣжденія, когда вмѣсто всякаго слова, говорила ихъ жизнь, что подтвердилъ и опытъ. Св. подвижники, удаляясь въ пустыню, руководствовались преимущественно примѣромъ Иліи и Іоанна (64).

---

(62) Слов. о дѣвствѣ, въ Хр. Чт. 1844 г., ч. 2, стр. 187.

(63) Времена Иліи были временами общаго развращенія народа Іудейскаго; такъ что Пророкъ пришелъ наконецъ къ мысли, что онъ одинъ остался изъ тѣхъ, которые хотѣли служить истинному Богу, отвращаясь идолопоклонства (3 Цар. 19, 20). А Предтеча Христовъ жилъ въ такое время, когда нужно еще было только возбуждать въ людяхъ покаяніе и только подготовлять ихъ къ слушанію возвышеннѣйшаго ученія, какое имѣлъ преподать Самъ Спаситель.

(64) Потому-то *бл. Іеронимъ* и называетъ Іоанна Крестителя княземъ отшельниковъ, а *св. Златоустъ* — княземъ вообще монаховъ (Encyclop. theol. diction. des ordr. religieux, t. 1, pag. 103. Ed. par l'abbé Migne). На это, конечно, намекая, и *св. Антоній В.* говорилъ своимъ духовнымъ дѣтямъ—монахамъ, послѣ свиданія съ св. Павломъ Өивейскимъ: «Я видѣлъ Илію! Я видѣлъ Іоанна въ пустынѣ! Я видѣлъ Павла въ раю!»

β) Примѣромъ Самаго Іисуса Христа, Который, какъ только крестился отъ Іоанна во Іорданѣ, немедленно изведенъ былъ Духомъ въ пустыню, гдѣ и пребывалъ сорокъ дней и сорокъ ночей (Лук. 4, 1. 2), и послѣ удалялся каждый разъ въ уединенныя мѣста для молитвы. А не забудемъ того, что любовь къ молитвѣ главнымъ образомъ побуждаетъ истиннаго подвижника искать уединенія.

2) Св. Писаніе нигдѣ не охуждаетъ уединенной жизни и не предостерегаетъ отъ ней; между тѣмъ какъ не разъ представлялись къ тому случаи (Матѳ. 11, 7; Евр. 11, 37, 38). Но можетъ ли быть, чтобы ни одинъ изъ священныхъ писателей, которые съ одной стороны и сами собою по естественнымъ соображеніямъ, и какъ люди Богодухновенные, знали, что примѣръ уединенной жизни Іоанна, Иліи, этихъ величайшихъ праведниковъ, не останется безъ подражанія, съ другой —заботились о чистотѣ вѣры и благочестія тѣхъ, къ которымъ должны были перейти ихъ Писанія, — можетъ ли быть, говоримъ, чтобы ни одинъ изъ нихъ не сдѣлалъ предостереженія отъ подражанія уединенной жизни тѣхъ праведниковъ, если бы она была удѣломъ только ихъ однихъ и всякій другой не могъ бы обрекать себя на такой образъ жизни, хотя бы и желалъ благоугождать Богу, подобно имъ, или если бы она была недостойна человѣка и христіанина, какъ говорятъ протестанты ([65]).

([65]) *Mosheim*. Hist. Eccles. troiz. siècl. pag. 284, t. 1. Вотъ что онъ говоритъ здѣсь, со всею желчію фанатика, о св. Павлѣ Ѳивейскомъ: «il mena une vie plus digne d'un animal sauvage, que d'un homme raisonnable.» Подобные же отзывы объ отшельничествѣ можно встрѣчать у *Леклерка*, *Бруккера*, *Бозобра*, *Барбейрака* и др. протестантовъ.

3) Мало этого, — св. Писаніе даже одобряетъ (66) уединеніе, когда

α) Въ чертахъ привлекательныхъ изображаетъ уединеніе, указывая и основанія жажды уединенія, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ. Съ какою любовію говоритъ о пустынѣ Царь-Пророкъ, находя въ ней убѣжище отъ смутъ мірской жизни! *Рѣхъ*: *кто дастъ ми крилѣ яко голубинѣ*; *и полещу*, *и почію. Се удалихся бѣгая, и водворихся въ пустыни. Чаяхъ Бога спасающаго мя отъ малодушія отъ бури* (Пс. 54, 7—9). Не можетъ ли съ такою же любовію искать уединенія и всякій, кто чувствуетъ, что молва житейская смущаетъ его душу и отвлекаетъ его отъ драгоцѣннаго для него памятованія о Богѣ спасающемъ и душевномъ спасеніи? А св. Писатель Пѣсни Пѣсней прямо свидѣтельствуетъ, что душу, изъ пламенной любви къ Богу, восходящую къ Нему поприщемъ уединеннаго и пустыннаго житія, съ такою же любовію пріемлетъ Небесный Женихъ. *Ты, голубице моя*, говоритъ Онъ, *въ покровѣ каменнѣ, близъ предстѣнія: яви ми зракъ твой и услышанъ сотвори гласъ твой*: *яко гласъ твой сладокъ и образъ твой красенъ* (Пѣс. 2, 14). *Кто сія восходящая отъ пустыни*, *яко стебло дыма*, *кадящее смирну и ливанъ*, *отъ всѣхъ благовоній мироварца* (3, 6); *се еси добра ближняя моя*, *се еси добра* (4, 1).

β) Образъ жизни людей, искавшихъ уединенія, поставляетъ въ ряду примѣровъ жизни по вѣрѣ, представляемыхъ св. мужами, которые, по слову Апостола, *проидоша въ милотехъ и козіихъ кожахъ*, *лишени*, *скорбяще*, *озлоблени*, *ихъ же не бѣ достоинъ весь міръ въ пустынехъ скитающеся*, *и въ горахъ*, *и въ вертепахъ*, *и въ пропостехъ*

(66) Протестанты не находятъ одобренія. Respons. ad prim. Patr. respons. pag. 196.

земныхъ (Евр. 11, 37. 38). Въ указанномъ мѣстѣ видно не только неосужденіе, но и одобреніе, которое и прямо выражено въ словахъ: *ихъ же не бѣ достоинъ весь міръ*.

γ) Наконецъ, хотя не на всю жизнь, что составляетъ дѣло вольнаго избранія, не для всѣхъ доступное, по крайней мѣрѣ, на нѣкоторыя времена и случаи — напр. на случай молитвы, заповѣдуетъ уединеніе. *Егда молишися*, говоритъ Спаситель, *вниди въ клѣть твою, и, затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему, иже втайнѣ: и Отецъ твой видяй втайнѣ, воздастъ тебѣ явѣ* (Матѳ. 6, 6). А выше уже было показано, что монашество есть непрерывный молитвенный подвигъ, имѣющій для себя основанія въ св. Писаніи.

Съ своей стороны протестанты въ слѣдующихъ мѣстахъ св. Писанія думаютъ найти основаніе для отверженія уединенной жизни иноковъ. По ихъ мнѣнію, противъ ней говорятъ

α) Вообще всѣ тѣ мѣста св. Писанія, въ которыхъ заповѣдуется намъ любить нашихъ ближнихъ (Матѳ. 22, 39; 25, 34—40; Лук. 6, 36; Іоан. 15, 12. 13; 1 Сол. 5, 14. 15; Евр. 10; 24) и внушается обязанность помогать имъ въ нуждахъ ихъ—душевныхъ и тѣлесныхъ. А монахи, говорятъ протестанты, уединяясь, отказываются такимъ образомъ отъ вспомоществованія ближнимъ и идутъ вопреки заповѣди о любви къ нимъ ([67]). Но во-первыхъ это возраженіе вовсе неприложимо къ тѣмъ инокамъ, которые живутъ по Бозѣ не въ совершенномъ уединеніи, а въ общежитіи, гдѣ ихъ любовь къ ближнимъ можетъ имѣть для себя упражненіе и гдѣ могутъ нерѣдко представляться случаи помогать братіямъ въ ихъ нуждахъ, какъ

([67]) Diction. de Theol. ed. Bergier. t. 5, pag. 355. *Luther*. de Votis monast. fol. 285 et 286.

тѣлесныхъ, такъ и особенно въ душевныхъ. Во-вторыхъ заповѣдь о любви къ ближнимъ не исключаетъ и совершеннаго уединенія, когда оно избирается изъ желанія заниматься непрестанно Богомысліемъ и молитвою, изъ любви къ Богу. Въ такомъ случаѣ отшельникъ, любя Бога и исполняя такимъ образомъ первую и большую заповѣдь, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ исполняетъ и вторую, подобную ей, если не всегда на самомъ дѣлѣ, по-крайней-мѣрѣ, всегда въ душѣ, въ чемъ увѣряетъ насъ Самъ Спаситель, говоря: *аще кто любитъ мя, слово мое соблюдетъ*. (Іоан. 14, 23). Какое слово? Конечно,—слово, обнимающее вторую сторону любви: *сія есть заповѣдь моя, да любите другъ друга, якоже возлюбихъ вы* (Іоан. 15, 12). Увѣряетъ и возлюбленный Его ученикъ, который свидѣтельствуетъ: *всякъ любяй рождшаго, любитъ и рожденнаго отъ него. О семъ вѣмы, яко любимъ чада Божія, егда Бога любимъ* (1 Іоан. 5, 1. 2). Какъ чрезъ исполненіе второй заповѣди можно исполнить первую; такъ и чрезъ исполненіе первой — вторую (68). Съ другой стороны, если бы уединеніемъ ради Бога нарушалась заповѣдь о любви къ ближнимъ; то необходимо слѣдовало бы, что противъ нея погрѣшили Илія и Іоаннъ. Но кто дерзнетъ сказать это? «Господь нашъ, дабы содѣлать насъ подобными въ совершенствахъ Отцу небесному, предписалъ намъ милосердіе; почему же монахи предпочитаютъ ему уединеніе? — спрашивалъ пр. Сvмеонъ чудотворецъ св. Исаака Сирина, и получилъ

(68) Prim. Patr. respons. pag. 137. См. такъ же въ Хр. Чт. 1834 г., ч. 1 стр. 130—132, отв. на вопр. 3 св. Василія В., гдѣ св. Отецъ довольно пространно разсуждаетъ о томъ, что посредствомъ первой заповѣди можно исполнить вторую, а посредствомъ второй — перейти къ исполненію первой, и именно по поводу разбираемаго нами возраженія.

такой отвѣтъ: «Хорошо, что ты взялъ изъ Евангелія основаніе и правило для испытанія великой жизни уединенія. Мы противостанемъ ему, но не уничтожимъ его, какъ что-либо излишнее. Господь заповѣдалъ намъ быть милосердыми, подобно Отцу небесному, такъ какъ посредствомъ милосердія люди дѣлаются къ Нему близкими. Это справедливо. Но и мы—монахи почитаемъ уединеніе не потому, чтобъ избавиться отъ дѣлъ милосердія, но потому, что стараемся сколько возможно удаляться отъ житейскихъ заботъ и безпокойства; не съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы противостать нуждѣ, когда она намъ встрѣтится, но ищемъ уединенія для того, чтобы пребывать въ непрестанномъ Богомысліи, посредствомъ котораго мы гороздо лучше можемъ очиститься отъ скверны и приблизиться къ Богу. И не только надлежитъ намъ соблюдать оное внутреннее милосердіе; но, когда потребуютъ обстоятельства и нужда, мы должны стараться и явно показать любовь свою. Особенно, если кто избралъ не такое совершенное уединеніе, чтобы уже не встрѣчаться ни съ кѣмъ, но поступаетъ по правилу седмицъ и седмью седми дней, предписывающему ему уединеніе. Не приводи мнѣ на память Іоанна Ѳивейскаго и Арсенія, и не говори: кто изъ нихъ вдавался въ сіи дѣла, и имѣлъ такое попеченіе о бѣдныхъ, что оставилъ свое уединеніе? Не касайся дѣлъ такихъ мужей. Ибо если ты удаленъ такъ, какъ они были, отъ всякихъ выгодъ общества и обращенія съ людьми, то позволяетъ тебѣ Господь не пещися объ нихъ. Если же ты не стоишь на томъ пути совершенства, а находишься всегда среди тѣлесныхъ нуждъ и обращаешься съ людьми; то почему тебѣ не соблюдать заповѣдей, которыя, по силѣ твоей, долгъ велитъ соблюдать, и извиняться великою жизнію святыхъ, въ которой

ты еще не сдѣлалъ шага? Я не могу не напомнить о поступкѣ св. Макарія Великаго, сдѣланномъ въ обличеніе тѣхъ, которые презираютъ своихъ братій. Однажды пришелъ онъ посѣтить больнаго брата и спросилъ, не хочетъ ли онъ чего? Тотъ отвѣчалъ, что ему хочется мягкаго хлѣба; потому что тогда всѣ монахи заготовляли хлѣбъ на цѣлый годъ, и болѣе (таково было обыкновеніе въ томъ мѣстѣ). Достоблаженный этотъ мужъ тотчасъ всталъ, хотя ему было девяносто лѣтъ, и пошелъ изъ скита въ Александрію; тамъ перемѣнилъ онъ черствые хлѣбы на мягкіе, и принесъ ихъ брату. Подобный этому великому мужу Авва Агаѳонъ, мужъ опытнѣйшій изъ всѣхъ монаховъ того времени и болѣе всѣхъ ихъ почитавшій молчаніе и уединеніе, сдѣлалъ еще болѣе. Сей удивленія достойный мужъ, пришедши на торгъ продать свое рукодѣлье, увидѣлъ на торгу одного брошеннаго больнаго странника; нанялъ для него домъ, остался при немъ, работалъ своими руками, и плату за свою роботу издерживалъ на него, и такимъ образомъ служилъ ему шесть мѣсяцевъ, пока больной не выздоровѣлъ. Онъ говаривалъ, какъ разсказываютъ о немъ: желалъ бы я найти прокаженнаго и отдать ему свое тѣло, а его тѣло взять себѣ. Такова совершенная любовь ([69])!

([69]) Хр. Чт. 1821 г., ч. 3, стр. 130. 131. 133 — 135. Исторія, въ опроверженіе мысли протестантовъ, будто уединенная жизнь, хотя бы ради Бога, подавляетъ въ человѣкѣ любовь къ ближнимъ, и иноки отказываются отъ вспомоществованія своимъ братіямъ, представляетъ безчисленныя и поразительнѣйшія свидѣтельства любви отшельниковъ къ своимъ братіямъ о Господѣ и попеченія о спасеніи ихъ. Укажемъ здѣсь только нѣкоторыя, немногія свидѣтельства опыта и Исторіи о любви къ ближнимъ св. подвижниковъ. «Антоній, говоритъ св. Аѳанасій В., за обиженныхъ предстательствовалъ съ такою силою, что можно было подумать, будто онъ самъ терпитъ обиду, а не другой кто. Какъ врачь, дарованъ онъ былъ Египту. Ибо кто, если приходилъ къ нему

β) Въ особенности протестанты указываютъ на одно мѣсто изъ перваго посланія Ап. Павла къ Коринѳянамъ, гдѣ онъ говоритъ: *писахъ вамъ въ посланіи, не примѣшатися блудникомъ. И не всяко блудникомъ міра сего, или лихоимцемъ, или хищникомъ, или идолослужителемъ; понеже убо должни есте были отъ міра сего изыти* (5, 9. 10) ([70]). Монахи убѣгаютъ міра подъ тѣмъ предлогомъ, чтобы избѣжать развращенія, говорятъ протестанты, а въ представленномъ мѣстѣ Апостолъ учитъ, что подъ этимъ предлогомъ отдѣляться отъ общенія съ другими дѣло незаконное. Соглашаемся, что побужденіемъ къ избранію жизни уединенной можетъ быть и желаніе избѣжать соблазновъ въ мірѣ. Но во-первыхъ это побужденіе не глав-

печальнымъ, возвращался отъ него нерадующимся? Кто, если приходилъ къ нему проливающимъ слезы объ умершихъ, не оставлялъ тогда своего плача? Кто, если приходилъ гнѣвнымъ, не премѣнялъ гнѣва на пріязнь? Какой нищій пришедши къ нему въ унынiи и послушавъ его, и посмотря на него, не начиналъ презирать богатства и не утѣшался въ нищетѣ своей? Какой монахъ, предавшійся нерадѣнію, какъ скоро приходилъ къ нему, не дѣлался гораздо болѣе крѣпкимъ? Какой юноша, пришедши на гору и увидѣвъ Антонія, не отрекался тотчасъ отъ удовольствій и не начиналъ любить цѣломудріе? Кто приходилъ къ нему, искушаемый бѣсомъ, и не обрѣталъ себѣ покоя?... Приходили къ нему и изъ чужихъ земель и, вмѣстѣ со всѣми получивъ пользу, возвращались, разставаясь какъ бы съ отцемъ. И теперь, по его успеніи, всѣ, ставъ, какъ сироты безъ отца, утѣшаются однимъ воспоминаніемъ объ немъ, храня въ сердцѣ его наставленія и увѣщанія «(Ж. пр. Ант. Тв. св. Отц. 1853., ч. 3, стр. 278 и 279). «Это богъ земной, говорили о св. Макаріи Егип.; потому что какъ Богъ покрываетъ міръ своимъ покровомъ и отпускаетъ людямъ грѣхи, такъ Макарій своею любовію покрываетъ грѣхи и паденія своихъ братій «(Сок. Ц. И. кн. 4, гл. 23). Нѣкоторые старцы пришли къ Аввѣ Пимену и сказали ему: если мы увидимъ братій, дремлющихъ во время службы; позволишь ли толкать ихъ, чтобы они проснулись и бдѣли? Авва отвѣчалъ имъ: *если я увижу брата дремлющаго; то положу голову его на колѣна мои и успокою.* (Дост. ск. о подв. св. и бл. Отц. стр. 248, 92).

([70]) Хр. Чт. 1821 г., ч. 3, стр. 128.

ное, главное же побужденіе скрывается въ любви къ созерцанію, отъ котораго не можетъ не отвлекать общество. Во вторыхъ, не говоря уже о св. Писаніи, кто не согласится, по одному убѣжденію простаго, здраваго смысла, что въ мірѣ, какъ говоритъ св. Исаакъ Сиринъ, «много вещества, которое воспламеняетъ и усиливаетъ страсти» ([71]), —и что потому лучше для спасенія отрекаться отъ общества (но не отъ любви къ людямъ), и жить въ уединеніи, —лучше по крайней-мѣрѣ для нѣкоторыхъ ([72])? Что же касается до вышеприведенныхъ словъ Апостола; то въ нихъ онъ вовсе не имѣетъ въ виду уединенной жизни ради Бога и не то говоритъ, чтобы она была незаконна, а только поясняетъ общія замѣчанія, которыя онъ выше сдѣлалъ Коринѳянамъ о необщеніи съ грѣшникомъ и объ ихъ непохвальной терпимости къ кровосмѣснику (1—8). Послѣ этихъ замѣчаній Коринѳяне могли подумать, что должно бѣгать всѣхъ вообще блудниковъ; ибо если согрѣшившій сообщаетъ отъ своего зла и не согрѣшившему, тѣмъ болѣе нужно удаляться отъ внѣшнихъ, —если своего не должно щадить, по причинѣ происходящаго отъ него вреда, тѣмъ болѣе посторонняго, и, въ этой мысли необходимо стали бы отдѣляться и отъ блудниковъ между язычниками ([72]). Поэтому Апостолъ и устраняетъ такую мысль въ Коринѳянахъ, давая имъ понять, что они должны прекращать общеніе не вообще съ грѣшниками, такъ какъ въ этомъ случаѣ нужно было бы *изыти изъ міра сего*—грѣшнаго, но съ тяжкими грѣшниками въ ихъ обществѣ, въ нѣдрахъ Церкви: *нынѣ же писахъ вамъ не примѣшатися, аще нѣ-*

([71]) Смот. тамъ же. Еще—прав. простр. изл. св. Вас. В., отв. на вопр. VI, въ Хр. Чт. 1834 г., ч. 1, стр. 233—236.
([72]) *S. Chryz*. Hom. XVI in. 1 ep. ad. Corinth.

кій братъ именуемъ будетъ блудникъ, или лихоимецъ, или идолослужитель, или досадитель, или піяница, или хищникъ: съ таковымъ ниже ясти. Что бо ми и вињшнихъ (не принадлежащихъ къ Церкви) *судити; не внутреннихъ ли вы судите; Вињшнихъ же Богъ судитъ: и измите злаго отъ васъ самњхъ* (11—13). Такимъ образомъ Апостолъ даетъ Коринѳянамъ только понять, что ихъ судъ на тяжкихъ грѣшниковъ, выражаясь въ необщеніи съ этими последними, долженъ простираться только на братій по Вѣрѣ,—отнюдь не отвергая, а напротивъ принимая за несомнѣнное, что связи съ людьми порочными могутъ быть вредны для другихъ людей—лучшихъ и что полезно и даже нужно прекращать съ ними общеніе, какъ для собственной ихъ пользы, такъ и для того, чтобы нравственная зараза отъ нихъ не перешла къ лучшимъ. Притомъ Апостолъ здѣсь имѣетъ въ виду всю Церковь и ея отношеніе къ ея падающимъ членамъ и ко внѣшнимъ; но не все то, что неприложимо ко всей вообще Церкви, неприложимо и къ частному вѣрующему. И жизнь отшельническая, хотя не можетъ быть удѣломъ всей вообще Церкви, частныя однакожъ лица, нѣкоторые, избранные изъ ея членовъ, могутъ проводить ее съ пользою для себя и для самой Церкви, что и показано выше.

δ')

Инокъ, желая заниматься исключительно дѣлами благочестія, при своей любви къ самоиспытанію, Богомыслію и молитвѣ, чтобы не развлекаться попеченіемъ о стяжаніяхъ, отрекается отъ нихъ, ограничивая свои потребности вещами первѣйшей необходимости. И въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, онъ поступаетъ совершенно согласно съ св. Писаніемъ.

1) Св. Писаніе легко возбуждаетъ мысль о совершенномъ отреченіи отъ стяжаній для того, чтобы съ большею свободою преуспѣвать въ благочестіи и благоугожденіи Богу; когда внушаетъ намъ вообще мысль о необходимости ограничивать въ себѣ привязанность къ стяжаніямъ и попеченіе объ излишнемъ, даже выражаетъ мысль, что богатство можетъ служить большимъ препятствіемъ къ достиженію Царства небеснаго. Это яснѣйшимъ образомъ засвидѣтельствовалъ Самъ Іисусъ Христосъ, когда сказалъ: *аминь, аминь глаголю вамъ, яко не удобь богатый внидетъ въ царствіе Божіе. Паки же глаголю вамъ: удобѣе есть велбуду сквозѣ иглинѣ уши проити, неже богату въ царствіе Божіе внити.* Эти слова такъ поразили Его учениковъ, что они спросили: *кто убо можетъ спасенъ быти* (Матѳ. 19, 23. 24)?

2) Св. Писаніе и прямо совѣтуетъ желающему съ большею свободою и въ высшей мѣрѣ достигнуть того нравственаго совершенства, которое указано вѣрующимъ въ словахъ Спасителя: *будите совершени, якоже и Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Матѳ. 5, 48)—рѣшительно оставить стяжанія и заняться *единымъ на потребу*. Этотъ совѣтъ предложенъ Самимъ Христомъ Спасителемъ по одному весьма замѣчательному случаю. Одинъ юноша спрашивалъ Спасителя: *что благо сотворю, да имамъ животъ вѣчный?*—и, когда небесный Учитель указалъ средство для полученія живота вѣчнаго въ исполненіи заповѣдей обѣихъ скрижалей закона, онъ замѣтилъ: *вся сія сохранихъ отъ юности моея;* «но и на этомъ не остановился, скажемъ словами св. Златоуста, а снова спросилъ: *что есмь еще не докончалъ?* И это самое было знакомъ его сильнаго желанія вѣчнаго спасенія» ([73]). Что же

([73]) Бес. Злат. въ русс. пер. 63 на Матѳ., т. 3, стр. 78.

Спаситель? Онъ не подалъ и тѣни подозрѣнія въ справедливости словъ юноши, который сказалъ о себѣ, что исполнилъ заповѣди; но предложилъ ему только совѣтъ для достиженія нравственнаго совершенства и спасенія,—совѣтъ, къ исполненію котораго тотъ закономъ не былъ обязанъ. *Аще хощети совершенъ быти*, сказалъ ему Господь, *иди продаждь имѣніе твое, и даждь нищимъ, и имѣти имаши сокровище на небеси: и гряди въ слѣдъ мене* (Матѳ. 19, 16—21), т. е. предложилъ совѣтъ о совершенной нестяжательности, отреченіи отъ имущества не только внутреннемъ, какъ хотѣлось бы протестантамъ ([74]), но и внѣшнемъ.

3) Наконецъ, св. Писаніе ободряетъ подвижника благочестія въ подвигѣ нестяжательности и располагаетъ къ исполненію совѣта о ней

α) Указаніемъ на промыслъ Божій, на попеченіе о насъ Отца небеснаго, для Котораго мы дороги, какъ искупленные цѣною Его Единороднаго Сына и Который подаетъ намъ все, потребное для жизни, только бы мы сами старались быть достойными Его любви. *Не пецытеся душею вашею*, говоритъ Спаситель, *что ясте или что піете: ни тѣломъ вашимъ, во что облечетеся: не душа ли лучши есть пищи и тѣло одежди; Воззрите на птицы небесныя, яко не сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ небесный питаетъ ихъ: не вы ли паче лучше ихъ есте; И о одежди что печетеся; Смотрите кринъ сельныхъ, како растутъ: ни труждаются, ни прядутъ. Глаголю же вамъ, яко ни Соломонъ во всей славѣ своей облечеся, яко единъ отъ сихъ. Аще же сѣно сельное днесь суще, и утрѣ въ пещь вметаемо, Богъ тако*

([74]) *Luther*. de Vot. monast. fol. 273.

одѣваетъ, не много ли паче васъ, маловѣри; Не пецытеся убо глаголюще: что ямы, или что піемъ, или чимъ одеждемся. Всѣхъ бо сихъ языцы ищутъ: вѣсть бо Отецъ вашъ небесный, яко требуете сихъ всѣхъ. Ищите же прежде царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ. Не пецытеся убо на утрей, утреній бо собою печется: довлѣетъ дневи злоба его (Матѳ. 6, 25—34). «Похотливый не вдругъ повѣритъ, говоритъ св. Златоустъ, что легко можно сохранять дѣвство; хищникъ не скоро повѣритъ, что есть такіе, которые охотно отдаютъ свое: такъ и тѣ люди, которые каждодневно изнуряютъ себя безчисленными заботами, не скоро примутъ это ученіе. А что многіе исполнили это ученіе, мы можемъ доказать примѣромъ тѣхъ, которые такъ философствуютъ и въ наше время» ([75]), т. е. монашествующихъ ([76]).

β) Наградами, которыя въ будущей жизни воздастъ праведный Судія отрекающимся отъ стяжаній ради Бога и царства Божія, ради попеченія о единомъ на потребу. Когда Ап. Петръ, по извѣстному поводу, сказалъ Спасителю: *се мы оставихомъ вся, и въ слѣдъ тебѣ идохомъ: что убо будетъ намъ*; Онъ отвѣчалъ: *аминь глаголю вамъ, яко вы шедшіи по мнѣ, въ пакибытіе, егда сядетъ Сынъ человѣческій на престолѣ славы своея, сядете и вы на двоюнадесяте престолу, судяще обѣманадесяте колѣнома Ісраилевома.* И такъ какъ, по справедливому вполнѣ замѣчанію св. Златоуста, «Петръ предложилъ сей вопросъ не отъ себя только, но и отъ всей вселенной, подобно тому, какъ мы, когда предлагаемъ мнѣнія противниковъ, часто усвояемъ оныя себѣ» ([77]); то Христосъ далѣе вмѣсто:

---

(75) Бес. XXI на ев. отъ Матѳ. въ р. пер. т. 1, стр. 449.

(76) Смотр. выше прим. 9.

(77) Бес. на ев. Матѳ. LXIII. т. 3, стр. 90 и 93. Петръ предложилъ

вы, сказалъ: *всякъ*, и распространилъ свое обѣщаніе на всю землю, и, обѣщая настоящія блага, увѣряетъ въ будущихъ. *И всякъ*, продолжаетъ Спаситель, *иже оставитъ домъ, или братію, или сестры, или отца, или матерь, или жену, или чада, или села, имене моего ради, сторицею пріиметъ и животъ вѣчный наслѣдитъ* (Матѳ. 19, 27—30). Такимъ образомъ за отреченіе ради Бога отъ стяжаній ожидаетъ христіанина въ будущей жизни великая награда,—и оно, очевидно, составляетъ заслугу предъ Богомъ, чего не хотѣлось бы допустить протестантамъ ([78]).

γ) Наконецъ къ нестяжательности св. Писаніе располагаетъ достоподражаемыми примѣрами жизни нестяжательной

αα) Примѣромъ пророковъ и сыновъ пророческихъ. Илія принужденъ, по глаголу Божію, идти въ Сарепту Сидонскую къ вдовицѣ, которой Господь заповѣдалъ препитать его (3 Цар. 7, 9). Ревнуя о славѣ Божіей и имѣя попеченіе единственно объ обращеніи своихъ соотечественниковъ къ Господу, онъ забываетъ даже о снисканіи пищи,—и Богъ посылаетъ для его напитанія Ангела своего (19, 5), и вранамъ заповѣдуетъ питать его (17, 4). Елиссей, по зову Иліи, тотчасъ оставляетъ ради Бога Израилева отца, мать, своихъ воловъ и все имущество,—и является такимъ образомъ достойнымъ

этотъ вопросъ за всю вселенную; потому что, говоритъ св. Отецъ, «свою участь онъ зналъ ясно, какъ видно сіе изъ того, что о немъ было прежде сказано (16, 17—19). Получивши еще на землѣ ключи царствія небеснаго, онъ тѣмъ болѣе могъ быть увѣренъ въ наслѣдіи благъ онаго». Такимъ образомъ возраженіе протестантовъ, что это былъ случай частный, имѣвшій отношеніе только къ апостоламъ, не имѣетъ значенія. Dict. Berg. t. 8, p. 334.

([78]) Diction. de Theolog. ed. Bergier, t. 8, p. 334

ученикомъ Иліи, какъ во всемъ другомъ, такъ и въ нестяжательности. Облеченный духомъ и силою Иліиною, Пророкъ, Предтеча и Креститель Христовъ, Іоаннъ «ни земли не обработываетъ, ни браздъ не разсѣкаетъ, ни хлѣба не ѣстъ въ потѣ лица; но столъ имѣетъ готовый, одежду находитъ легче стола, а о жилищѣ еще менѣе заботится, нежели объ одеждѣ. Онъ не имѣетъ нужды ни въ домѣ, ни въ постелѣ, ни въ столѣ, ни въ чемъ другомъ сему подобномъ; но, нося плоть, ведетъ какую-то ангельскую жизнь. Онъ носитъ власяную одежду, чтобы и самою одеждою научить насъ удаляться человѣческаго и ничего не имѣть общаго съ землею, но возвращаться къ прежнему благородству, въ какомъ былъ нѣкогда Адамъ, прежде нежели возъимѣлъ надобность въ платьѣ и одеждѣ» (Матѳ. 3, 4; снес. Малах. 4, 5) ([79]). Сыны пророческіе являются подражателями своихъ отцевъ по духу—пророковъ (4 цар. 6, 5).

ββ) Примѣромъ Самаго Іисуса Христа, Спасителя нашего, *оставльшаго намъ образъ, да послѣдуемъ стопамъ его* (1 Петр. 2, 21). Онъ Самъ говорилъ о Себѣ: *лиси язвины имутъ, и птицы небесныя гнѣзда: Сынъ же человѣческій не имать гдѣ главы подклонити* (Матѳ. 8, 20; снес. 17, 24—27).

γγ) Апостоловъ, которые, послѣдовавъ Господу, оставили свои домы, отреклись отъ всего своего имѣнія, *вмѣнили вся за уметы, да Христа пріобрящутъ* (Филип. 3, 8),—по заповѣди Самаго Господа: *не стяжевать ни злата, ни мѣди при поясѣхъ, ни пиры въ путь, ни двою даже ризу, ни сапогъ, ни жезла, и раздавать дарованія*

([79]) Бес. Злат. на Ев. отъ Матѳ. X, Т. 1., стр. 184.

туне, какъ *и пріяли* (Матѳ. 10, 8—10; снес. 19, 27; Дѣян. 3, 6) ([80]).

дд) Наконецъ,—примѣромъ Церкви апостольской. *Народу же вѣровавшему*, замѣчаетъ св. Лука, *бѣ сердце и душа едина: и ни единъ же что отъ имѣній своихъ глаголаше свое быти, но бяху имъ вся обща. Не бяше нищь ни единъ въ нихъ: елицы бо господіе селомъ, или домовомъ бяху, продающе приношаху цѣны продаемыхъ, и полагаху при ногахъ Апостолъ: даяшеся же коемуждо, его же аще кто требоваше* (Дѣян. 4, 32—35) ([81]).

Всѣ эти примѣры нестяжательности имѣютъ полное значеніе для нашей цѣли. Во-первыхъ, они представляютъ два вида нестяжательности, отличающей иноковъ отъ мірянъ, соотвѣтственно двумъ видамъ монашеской жизни — одинокой, отшельнической и общежительной. Послѣдній видъ нестяжательности мы усматриваемъ въ примѣрѣ Церкви апостольской, первый — въ примѣрѣ пророковъ, апостоловъ и Самаго Іисуса Христа. Во-вторыхъ, эти примѣры прилагать къ себѣ иноки имѣютъ полное право, и, прилагая къ себѣ,—подражать имъ; потому что они одобрены самимъ св. Писаніемъ. Такъ о Предтечѣ Самъ Іисусъ Христосъ сказалъ, что нѣтъ болѣе его *въ рожденныхъ женами* (Матѳ. 11, 11), замѣтивъ при этомъ объ его нестяжательности такъ, какъ бы и эта черта придавала ему величіе. О пророкахъ и святыхъ Божіихъ, прошедшихъ *въ милотехъ и козіихъ кожахъ*, Апостолъ прямо замѣчаетъ, что *ихъ не бѣ достоинъ*

([80]) Его же Бес. на Мѳ. LXIII, т. 3, стр. 87: «представляй Павла, Петра, Іоанна и Илію, и въ особенности Самаго Сына Божія, Который не имѣлъ, гдѣ главу подклонити. Подражай Ему и Его рабамъ и помышляй о неизреченныхъ благахъ ихъ».

([81]) См. Двукр. Соб. пр. 6, основывающее обѣтъ нестяжательности иноковъ на этомъ примѣрѣ.

весь міръ (Евр. 11, 37. 38). Апостолъ Павелъ увѣщеваетъ христіанъ подражать и ему, какъ онъ подражалъ Христу (1 Кор. 11, 1), конечно, между прочимъ и въ нестяжательности, которую онъ поставляетъ имъ даже на видъ, говоря: *до нынѣшняго часа и алчемъ, и жаждемъ, и наготуемъ* (1 Кор. 4, 11), *яко нищи, а многи богатяще: яко ничтоже имуще, а вся содержаще* (2 Кор. 6, 10). Правда, пророки и апостолы имѣли особенное призваніе Божіе и особенное служеніе; но въ указанномъ отношеніи ихъ жизнь представляетъ только осуществленіе съ буквальною точностію наставленія Іисуса Христа: *не пецытеся, глаголюще: что ямы, или что піемъ, или чимъ одеждемся*;—наставленія, которое обращено было не къ однимъ апостоламъ, а ко всему народу, слушавшему на горѣ небеснаго Учителя (Матѳ. 6, 25—33; снес. 8, 1).

Протестанты говорятъ, что въ святыхъ Божіихъ должно подражать ихъ вѣрѣ, а не внѣшнимъ дѣламъ, въ которыхъ выражается вѣра,—и въ подтвержденіе своихъ словъ ссылаются ([82]) на св. Апостола Павла, который въ посланіи къ Евреямъ пишетъ: *поминайте наставники ваша, иже глаголаша вамъ слово Божіе: ихъ же взирающе на скончаніе жительства, подражайте вѣрѣ ихъ* (13, 7). Но въ представленномъ мѣстѣ Апостолъ упоминаетъ только о вѣрѣ не потому, чтобы не хотѣлъ убѣдить вѣрующихъ подражать и жизни ихъ наставниковъ, но потому единственно, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду главнымъ образомъ соблюденіе въ чистотѣ ученія христіанскаго, какъ это видно изъ связи рѣчи. Ибо сказавъ: *подражайте вѣрѣ ихъ*, онъ почти непосредственно за

([82]) *Luth* de Uot. monast. fol. 275.

тѣмъ присовокупляетъ: *въ наученія странна и различна не прилагайтеся* (ст. 9). Притомъ, какую здѣсь должно разумѣть вѣру—мертвую ли и холодную, или живую, сопровождаемую необходимо дѣлами, соотвѣтственно убѣжденіямъ вѣры? Безразсудно было бы предположить, что Апостолъ имѣлъ въ виду первую. Если же онъ говорилъ о вѣрѣ живой и дѣятельной; то, безъ сомнѣнія, убѣждая вѣрующихъ подражать вѣрѣ ихъ наставниковъ, онъ тѣмъ самымъ убѣждалъ ихъ подражать и ихъ жизни, ихъ дѣламъ, бывшимъ плодами вѣры. Наконецъ, самъ Апостолъ, учившій Коринѳянъ подражать ему (1 Кор. 11, 1), представляетъ имъ въ себѣ примѣръ не только вообще вѣры, какъ добродѣтели внутренней, но и внѣшняго подвига—дѣвства и жизни безбрачной: *глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ: добро имъ есть, аще пребудутъ якоже и азъ* (1 Кор. 7, 8). Къ ней,—къ жизни безбрачной и дѣвственной,—мы теперь и обратимся.

КОГДА И КѢМЪ НАПИСАНЫ ГРЕЧЕСКІЯ СЛУЖБЫ, ВХОДЯЩІЯ ВЪ СОСТАВЪ МѢСЯЧНОЙ МИНЕИ?

Мѣсячною Минеей называется въ Православной Церкви книга, въ которой, по порядку мѣсяцевъ и числъ церковнаго мѣсяцеслова, собраны и расположены всѣ, отправляемыя службы, или послѣдованія на различные праздники и памяти святыхъ. Эти службы, состоящія обыкновенно изъ разнаго рода церковныхъ пѣсней, написаны частію въ церкви греческой, частію въ церквахъ славянскихъ, а частію собственно въ нашей россійской православной церкви. Службы греческія положены на каждый день въ теченіе цѣлаго года и сами по себѣ составляютъ полную Мѣсячную Минею, а службы славянскія и собственно русскія написаны лишь на извѣстные дни въ году и только распространяютъ и расширяютъ собою кругъ Минеи. Остановимся на этотъ разъ на службахъ греческихъ, которыя и по древности, и по важности, и по мѣсту, занимаемому ими въ Минеѣ, прежде всего обращаютъ на себя вниманіе, и постараемся опредѣлить, когда и кѣмъ онѣ написаны.

Между минейными службами греческими нѣтъ ни одной, о которой можно было бы съ увѣренностію сказать, что она въ полномъ своемъ составѣ написана однимъ какимъ либо лицемъ: напротивъ всѣ онѣ, сколько это извѣстно намъ, составлены изъ произведеній различныхъ

пѣснописцевъ, жившихъ въ разное время, а иногда и въ разныхъ странахъ. Даже тѣ службы, которыя надписываются именемъ одного какого либо сочинителя, какъ напр. служба тремъ святителямъ, 30-го января, съ теченіемъ времени приняли въ свой составъ и произведенія другихъ пѣснописцевъ. Кто же были эти пѣснописцы? когда они жили? и что каждому изъ нихъ принадлежитъ въ службахъ минейныхъ? Какъ ни важны эти вопросы для исторіи Мѣсячной Минеи вообще, и при опредѣленіи времени ея происхожденія въ особенности; но нужно сознаться, что мы не можемъ отвѣчать на нихъ вполнѣ удовлетворительно. Исторія, сохранивъ обстоятельныя свѣдѣнія объ однихъ церковныхъ пѣснописцахъ, о другихъ или не передаетъ намъ никакихъ извѣстій, или сообщаетъ свѣдѣнія очень скудныя. Этого мало: есть много пѣсней въ Минеѣ, которыхъ писатели неизвѣстны намъ даже по имени. Посему, говоря о пѣснописцахъ и пѣснопѣніяхъ минейныхъ, мы по необходимости должны, на ряду съ свѣдѣніями положительными, допустить и предположенія, и свидѣтельства исторіи дополнять соображеніями. Скажемъ сначала о тѣхъ пѣснописцахъ, которые намъ почему нибудь извѣстны и, на основаніи надписей, сохранившихся въ нашихъ и греческихъ минеяхъ, укажемъ ихъ произведенія; а потомъ постараемся по возможности опредѣлить время составленія и тѣхъ пѣснопѣній, которыхъ сочинители намъ совсѣмъ неизвѣстны.

Извѣстные намъ греческіе пѣснописцы, которыхъ произведенія безспорно помѣщены въ Мѣсячной Минеѣ, въ порядкѣ алфавитномъ (¹), суть слѣдующіе:

(¹) Мы избрали порядокъ алфавитный потому, что, при настоящемъ состояніи нашихъ свѣдѣній о церковныхъ пѣснописцахъ, точный хронологическій порядокъ невозможенъ.

1) *Анатолій* — одинъ изъ плодовитѣйшихъ писателей стихиръ минейныхъ. По надписямъ въ нашихъ минеяхъ, ему принадлежатъ нѣкоторыя изъ стихиръ въ службахъ: 1) на Рождество Христово съ его предпразднествомъ и Богоявленіе съ его предпразднествомъ и попразднествомъ, на Срѣтеніе и Преображеніе Господне, на Обновленіе храма воскресенія Христова, и Воздвиженіе креста Господня (²); 2) на Благовѣщеніе, Рождество и Успеніе Божіей Матери (³); 3) Архистратигу Михаилу и пророкамъ—Захаріи, Даніилу и Іоанну Крестителю—на память его рождества (⁴); 4) апостоламъ—Андрею первозванному, Ананіи, Ѳомѣ, Евангелисту Лукѣ и Равноапостольной Маріи Магдалинѣ (⁵); 5) святителямъ—Іоанну милостивому, патріарху александрійскому, Іоанну Златоусту, Игнатію Богоносцу—на память его кончины и перенесенія мощей, Василію Великому, Клименту римскому и Григорію Богослову (⁶); 6) преподобнымъ—Иларіону, Антонію и Макарію великимъ, Ефрему Сирину и Авксентію (⁷); 7) первомученику и архидіакону Стефану — на память его кончины и перенесенія мощей, — и первомученицѣ Ѳеклѣ, великомученикамъ—Димитрію Солунскому и Пантелеймону и великомученицѣ Варварѣ (⁸), 8) мученикамъ—Сергію и Вакху, Прову, Тараху и Андронику, Ареѳѣ, Кирику и Іулиттѣ, Агаѳонику и мученицѣ Христинѣ (⁹). 9) Безсребренникамъ—Козьмѣ и Даміану,

(²) Надписанія въ Мин. Дек. 20. 23. 25. Янв. 2. 5. 6. 7. Февр. 2. Авг. 6. Сент. 13 и 14.

(³) Надп. Мин. Мар. 25. Сен. 8. Авг. 14 и 15.

(⁴) Надп. Мин. Нояб. 8. Сент. 1. Дек. 16. Іюн. 24 и 25.

(⁵) Надп. Мин. Нояб. 30. Окт. 1. 6. 18. Іюл. 22.

(⁶) Надп. Мин. Нояб. 12. 13. Дек. 20 и Янв. 29. Янв. 1. 23 и 25.

(⁷) Надп. Мин. Окт. 21. Янв. 17. 19 и 28. Февр. 14.

(⁸) Надп. Мин. Дек. 27 и Авг. 2. Сент. 24. Окт. 26. Іюл. 27. Дек. 4.

(⁹) Надп. Мин. Окт. 7. 12 и 24. Іюл. 14. Авг. 22. Іюл. 24.

св. праотцамъ и св. Аннѣ, матери пресв. Богородицы ([10]). Сверхъ того, по надписаніямъ въ греческихъ Минеяхъ, Анатолію же принадлежатъ еще слѣдующія стихиры, у насъ не надписанныя: 1) *процвѣтшая добродѣтельми.....* въ службѣ Евѳиміи (16 Сент.); 2) *вникнулъ еси во глубины Духа....* Исповѣднику Павлу (Нояб. 6), 3) *Преподобне отче, блаженне Спиридоне мудре*—Спиридону (Дек. 12); 4) *благоукрасися Виѳлееме, отверзеся бо Едемъ....* въ службѣ на 18 и 23 Дек; 5) *въ вертепъ вселился еси, Христе Боже....* на день Рождества Христова; 6) *кровь и огнь и куреніе дыма чудеса на земли*—подъ 26 Дек. въ недѣлю по Рожд. Христовѣ; 7) *на небо текущую возшедъ колесницу*—Антонію Великому; 8) *цѣвницу Духа, ересей побѣдителя....* Григорію Богослову; 9) *пріидите вѣрныхъ сословіе....* Киру и Іоанну подъ 31 Янв.; 10) *чисто возлюбше тя, Слове....* Мануилу и прочимъ мученикамъ (17 Іюня); 11), *якоже Павелъ, званіе отъ Бога пріемъ* ([11])... Великомученику Прокопію (8 Іюля); 12) *яко многоцѣнное мѵро, кровь твою принесла еси....* мучен. Христинѣ и 13) *страстотерпческими бореніи врага попрала еси....* первомученицѣ Ѳеклѣ (Сент. 24) ([12]).

Кто былъ Анатолій, творецъ поименованныхъ стихиръ, съ точностію неизвѣстно. Левъ Алляцій, а за нимъ и дру-

---

([10]) Надп. Мин. Нояб. 1. Дек. 11. Іюл. 25.

([11]) Какъ эта стихира, такъ и указанныя подъ 3, 7, и 8 числами, а равно стихира на Рожд. Іоанна Предтечи: *Божію слову хотящу отъ Дѣвы родитися...* и на Преображеніе Господне: *прообразуя воскресеніе твое Христе Боже. .* читаются въ стихирарѣ XII. в., писанномъ при Новгор. епископѣ Аркадіѣ (1156—1163) и принадлежащемъ Новг. Софійс. библ.

([12]) Надписи въ греческихъ минеяхъ подъ указанными числами. Впрочемъ послѣдняя надписывается именемъ то Анатолія, то Андрея Іерусалимскаго.

гіе называютъ его патріархомъ константинопольскимъ ([13]); но если всѣ стихиры, надписанныя именемъ Анатолія, считать,—какъ и слѣдуетъ,—произведеніемъ одного лица, то нельзя согласиться съ Алляціемъ. Анатолій константинопольскій скончался въ 458 году, и потому конечно не могъ писать стихиръ ни на праздникъ Срѣтенія Господня, который стали праздновать въ константинополѣ съ 542 г. ([14]), ни на память преп. Авксентія, который былъ его современникомъ, но скончался послѣ его (+ ок. 470), ни въ похвалу патріарху александрійскому Іоанну милостивому, преставившемуся въ 620 году. Фабрицій, кажется, сознавалъ это, и потому въ свой второй, болѣе подробный катологъ пѣснописцевъ церковныхъ, сверхъ Анатолія, патр. константинопольскаго, которому приписываетъ стихиры Октоиха, включилъ еще другаго Анатолія, назвавъ его инокомъ Студійскимъ (15). Въ обители Студійской, особенно въ 9 ст., дѣйствительно многіе занимались составленіемъ пѣсней церковныхъ ([16]), и въ томъ числѣ очень могъ быть инокъ, по имени Анатолій. Но инокъ студійскій не могъ воспѣвать такъ, какъ воспѣваетъ Анатолій, писатель минейныхъ стихиръ, великомученика Дмитрія мѵроточца, котораго мощи почивали въ Солуни: *имѣетъ бо божественнѣйшая твоя душа и непорочная, приснопамятне Димитріе, небесный Іерусалимъ жилище.... имать же и всечестное и многострадаль-*

([13]) Diss. 1. de Libr. Graec. Ecclesiast. p. 81—82. сн. ист. обозр. Богосл. кн. Кіевъ 1836. стр. 113. Дни Богослуж. Дебольскаго во мн. мѣстахъ. Обозр. богосл. кн. Никольсакго стр. 396—397.

([14]) Павелъ Діаконъ de gestis Roman. l. 16. Сигебертъ Chronic. ad ann. 542.—Георгій Амартолосъ у Алляція de Dom et Haebd. Graec.

([15]) Fabr. Biblioth. Graec. Tom. X. p. 130. Первый каталогъ помѣшенъ въ 5 томѣ тойже библіотеки.

([16]) Vita S. Theodori Studit. ed. Sirmondi op. Sirmond. Vol. V. p. 37.

нѣйшее твое тѣло, преизрядный сей храмъ на земли... идѣже притекающе цѣльбы почерпаемъ. Соблюди всехвальне градъ отъ противныхъ приражений. ([17]). Эта стихира очевидно показываетъ, что писатель былъ жителемъ не Константинополя, гдѣ находилась обитель Студійская, но города Солуни, гдѣ почивали мощи великомученика. Если къ этому мы присоединимъ, что, по издавна существующему между греками преданію, котораго безъ нужды не должно оставлять безъ вниманія, пѣснописецъ Анатолій былъ не простымъ инокомъ, но Святителемъ ([18]), то будетъ болѣе, чѣмъ вѣроятно, что онъ былъ епископомъ Солунскимъ. И не тотъ ли это Анатолій, епис. Солунскій, отъ котораго дошли до насъ нѣкоторыя сочиненія ([19]) и котораго Ле-Кіенъ поставляетъ послѣ Павла 2-го, подписавшагося на соборѣ константинопольскомъ въ 879 г., хотя и сознается, что время жизни его неизвѣстно.... (20) но кто бы онъ ни былъ, вѣрно то, что жилъ не раньше конца 7-го ст., такъ какъ прославлялъ уже Іоанна милостиваго, скончавшагося въ 620 году,—и не позже 10-го, потому что въ 11-мъ его стихиры были уже извѣстны и употреблялись у насъ. ([21])

2) Св. *Андрей Критскій*, иначе называемый въ Минеяхъ *Андреемъ Іерусалимскимъ* или просто *Киръ-Андреемъ*, родомъ изъ Дамаска, сначала инокъ и чтецъ іерусалим-

---

([17]) 26 Окт. на Вечер. стих. стих. Анатолія.

([18]) Это видно изъ того, что въ лицевыхъ изображеніяхъ пѣснописцевъ церковныхъ Анатолій представляется въ омофорѣ. Въ такомъ видѣ онъ изображенъ напр. на заглавномъ листѣ тріоди греческой, напечатанной съ рукописи XIV или XV в въ Венеціи въ 1601 г. См. Acta Sanct. Iunii t. 2. p. XX.

([19]) Allat de Symeon· p. 92. 104 и 115.

([20]) Oriens Christ. T. 2. p. 46.

(21) См. Стихарарь гр. Толстаго и праздничную Минею XI в., хранящіеся въ Имп. Пуб. библ. сн. прим. 11-е.

скій, потомъ діаконъ константинопольскій, и наконецъ архіепископъ критскій. Время жизни и смерти его опредѣляютъ различно, и потому одни считаютъ его писателемъ 7-го, а другіе — 8-го вѣка (22). Но судя по канону, положенному на день памяти его и извѣстному у насъ еще съ 13 вѣка, (23)—канону, въ которомъ св. Андей прославляется какъ святитель критскій, подвизавшійся противъ иконоборцевъ,—справедливѣе относить его къ 8-му вѣку. Изъ его твореній въ нашихъ Минеяхъ помѣщены а) *семь канонов*, именно: на зачатіе св. Анны, Рождество Богородицы, Рождество и Усѣкновеніе главы Іоанна Крестителя, Игнатію Богоносцу и мученикамъ Трофиму и Ѳеофилу (24), и б) *нѣсколько стихиръ*—на Благовѣщеніе, Рождество Христово, Срѣтеніе, Богоявленіе (янв. 2), Животворящему кресту (14 сент. и 1 авг.), Іоанну Крестителю на память его рождества и усѣкновенія главы, Апостоламъ Петру и Павлу и Андрею первозванному, избіеннымъ младенцамъ (дек. 29), мученицамъ Агаѳіи и Евѳиміи (фев. 5 и сент. 16), мученикамъ Прову, Тараху и Димитрію мѵроточцу (окт. 12 и 26) и святымъ Діонисію Ареопагиту и Кипріану (окт. 3) (25).

3) *Андрей*, по прозванію, *Пирръ*, а по званію инокъ (26), жившій не позже 11-го или даже 10-го вѣка, какъ можно заключать частію изъ того, что его произведенія служили уже образцемъ для пѣснописцевъ еще до перенесенія

---

(22) Fabr. Bibl. Graec. T. X. p. 126.—Le Quien. Oriens. Christ. T. 2. p. 260.

(23) Этотъ канонъ читается въ румянцевскомъ обиходѣ 13-го в. Память св. Андрея 4-го іюля.

(24) Надп. Мин. Дек. 9 Сент. 8. Іюн. 24 и Авг. 29. Дек. 20. Іюл. 23.

(25) Надписи въ Минеяхъ подъ означенными числами.

(26) Въ лицевыхъ изображеніяхъ при греческой тріоди, изд. въ Венеціи въ 1601 году, онъ представленъ въ иноческомъ одѣяніи. Смот. примѣч. 18.

мощей святителя Николая въ Баръ-градъ ([27]), а частію изъ того, что нѣкоторые изъ его стихиръ встрѣчаются въ славянскомъ переводѣ въ древнѣйшихъ, извѣстныхъ намъ, рукописяхъ 12 и 13-го вѣка ([28]). Отъ него имѣемъ мы стихиры на новый годъ, на предпразднество Рождества Христова, на Срѣтеніе Господне, великомученику Евстафію, Апосталамъ — Іоанну Богослову, Петру и Павлу ([29]).

4) *Антоній*, извѣстный только по одной стихирѣ мученикамъ Акиндину, Пигасію и прочимъ, празднуемымъ 2 ноября: *днесь пятозарный мучениковъ ликъ....* ([30]).

5) *Арсеній*, котораго Алляцій и Фабрицій называютъ инокомъ ([31]). Въ нашихъ минеяхъ его именемъ надписаны двѣ стихиры Архангелу Михаилу (Нояб. 8 и Сент. 6) и одна Апостоламъ Петру и Павлу, а у грековъ, сверхъ того, и стихира Пророку Иліи: *на огненнѣй колесницѣ на облакъ взялся еси...* ([32]). Такъ какъ эта послѣдняя извѣстна у насъ по рукописямъ 13 и 12 в. ([33]); то очевидно, что Арсеній жилъ не позже 11 в., и слѣд. несправедливо считать его за одно лице съ Арсеніемъ, патріархомъ константинопольскимъ ([34]), управлявшимъ

([27]) См. стих. подобны на Господи воззвахъ, на вечерни 6-го Дек., написанныя по образцу стихиры Андреевой: *кіими похвальными...*.сн. стих. вечерн. на 29 Іюня.

([28]) Въ Румянц. обиходѣ XIII. в. есть его стихиры на 26 Сент. и 29 Іюня, а въ Новгор. Соф. стихирарѣ XII в. на 29 Іюня.

([29]) Надписанія въ Минеяхъ Сент. 1. Декаб. 17. 18. 20. Феврал. 2 и 5. Сентяб. 20 и 26 и Мая 8. Іюня 29.

([30]) См. надп. въ гречес. Минеи.

([31]) Allat. de libr. Graecor. Ecclesiast. diss. 1. p. 81—82.—Fabr. Biblioth. Graec. Vol. X. p. 130.

([32]) Греч. Минея подъ 20 Іюля.

([33]) См. Румянц. обих. XIII в. и Нивг. Соф. Стихир. XII. в. подъ 20 Іюля.

([34]) Такъ полагаетъ Каве (Hist. Litter. Saec. Scholast. p. 305), а за нимъ и сочинитель Ист. обоз. Богосл. кн. 1836. стр. 125.

церковію отъ 1255 до 1264 года. Скорѣе можно согласиться, что это тотъ самый Арсеній, которымъ написанъ канонъ Елеосвященія. А объ этомъ Арсеніѣ догадываются, что онъ былъ инокъ, современный Фотію, который и писалъ къ нему свое 59-е письмо. Догадка подтверждается хранящимся въ Римѣ и близкимъ, какъ думаютъ, по времени къ Фотію, кодексомъ Евхологія, въ которомъ есть этотъ канонъ (35).

6) *Вавила монахъ*, написавшій одну стихиру великомученицѣ Екатеринѣ: *житіе невещественно навыкше, судище безбожное достигше, стала еси, побѣдоносице Екатерино....* (36).

7) *Василій*, котораго Алляцій и Фабрицій, а равно и Минеи называютъ также монахомъ (37) и которому принадлежитъ одна стихира Василію великому и сѣдаленъ послѣ полѵелея въ службѣ св. Луки: *премудрости ловительною тростію....* (38). Съ этимъ Василіемъ обыкновенно смѣшиваютъ у насъ и Василія—сочинителя втораго канона на Введеніе во храмъ Божіей Матери и считаютъ его писателемъ XII—XV в. (39). Но и Алляцій и Фабрицій и греческія Минеи различаютъ ихъ, и перваго называютъ Василіемъ монахомъ, а втораго Василіемъ Пагаріотомъ (40). Время жизни этого послѣдняго съ точностію неизвѣстно, но судя потому, что его канонъ на

---

(35) См. предисл. къ греч. Пентикостарію, изд. въ Венеціи въ 1837 г. въ типогр. Андреола.

(36) Над. Мин. Нояб. 24.

(37) См. прим. 31. Надп. Мин. Янв. 1.

(38) Надп. Греч. Мин. Окт. 18.

(39) См. Ист. Обозр. Богосл. кн. 1836. Кіевъ, стр. 125. Разсуж. о празд. Прес. Богор. Москва. 1838. стр. 34. Никольскаго о Богосл. кн. стр. 400.

(40) См. прим. 31. Греч. Мин. Янв 1. Окт. 18. Нояб. 21.

Введеніе употреблялся уже у насъ въ XI ст. (41), нужно полагать, что онъ жилъ не въ XII — XV вѣкѣ, но не позже X-го.

8) *Византій*, иначе *Визъ* и *Византъ*, монахъ, жившій не позже X-го ст., какъ можно заключать изъ того, что нѣкоторыя изъ его стихиръ читаются уже въ славянскомъ переводѣ, въ рукописяхъ XI и XII в. (42). Съ его именемъ у насъ встрѣчаются стихиры въ службахъ: 1) на предпразднество Рождества Христова, на Богоявленіе и Преображеніе Господне, на Благовѣщеніе и Успеніе Божіей Матери (43); 2) Архистратигу Михаилу, Архангелу Гавріилу, Іоанну Крестителю и Пророку Иліи (44); 3) Апостоламъ—Петру, на поклоненіе его веригамъ, Петру и Павлу, Ананіи и Іакову, Филиппу и Матѳею, Варѳоломею и Акилѣ и равноапостольнымъ—Константину и Еленѣ и Маріи Магдалинѣ (45); 4) Святителямъ—Павлу константинопольскому, Николаю мирликійскому и Василію великому (46); 5) Мученикамъ—Маманту и Каллистрату, Поліевкту, Минѣ, Виктору и Викентію, великомученикамъ—Димитрію, Прокопію и Пантелеймону (47); 6) Преподобному Сvмеону столпнику и великомученицамъ—Ев-

---

(41) Онъ помѣщенъ въ празд. Минеи XI в. хранящейся въ Публ. Библ.

(42) См. Стихир. Гр. Толстаго XI в. и стих. Новг. Соф. Библ. XII. в. При Византіи мощи свят. Николая почивали еще въ Мvрахъ Ликійскихъ. Сн. стих. Дек. 6-го.

(43) Надп. Мин. Дек. 18. 21 и 22. Янв. 6. Авг. 6. Мар. 25. Авг. 15.

(44) Надп. Мин. Сент. 6 и Нояб. 8. Іюл. 13. Сент. 23. Янв. 7 и Авг. 24. Іюл. 20.

(45) Надп. Мин. Янв. 16. Іюн. 29. Окт 1 и 23. Нояб. 14 и 16. Іюн. 11 и Іюл. 14. Мая 21 и Іюля 22.

(46) Надп. Мин. Нояб. 6. Дек. 6. Янв. 1. Послѣдняя читается въ Новг. Соф. стихир. XII в.

(47) Надп. Мин. Сент. 2 и 27. Янв. 9. Окт. 11. Окт. 26. Іюл. 8 и 27.

ѳиміи и Варварѣ (48). Сверхъ того, ему же принадлежатъ и слѣдующія, у насъ не надписанныя, стихиры: 1) *Возлегъ на перси учителя Христа*.... въ службахъ Іоанну Богослову (Сент. 26 и Мая 8); 2) *Жертвы словесныя*... муч. Гервасію и Протасію (Окт. 14); 3) *Пяточисленный ликъ святыхъ восхвалимъ людіе*... мученикамъ, празднуемымъ 13 Декабря; 4) *Вертепе благоукрасися, Агница бо грядетъ*... на 20 Дек.; 5) Пять стихиръ хвалитныхъ, изъ которыхъ первая начинается словами: *крестъ яко оружіе*,—мученицѣ Христинѣ (Іюл. 24) и 6) *Оставивъ земная, послѣдовалъ еси Христу*,—въ службахъ Апостоламъ напр. Нояб. 14. Авг. 9 (49).

9) *Георгій*, митрополитъ *никомидійскій*, современникъ патріарховъ Фотія и Игнатія (846—886), *творецъ*, какъ значится въ греческихъ синаксаряхъ, *нѣсколькихъ пѣсненныхъ кановъ и тропарей* (50). Въ нашихъ Минеяхъ его именемъ надписаны *три* стихиры на праздникъ Введенія Божіей Матери во храмъ, *одна* Іоанну Златоусту и *одна* Отцамъ Никейскаго Собора (51); и сверхъ того, ему же принадлежатъ *три* канона, именно: *первый* на Введеніе Божіей Матери во храмъ (52), *вторый* на положеніе пояса Божіей Матери (53) и канонъ на предпразднество Благо-

---

(48) Надп. Мин. Сент. 1 и 16. Дек. 4.

(49) Надп. въ греч. Мин. подъ означенными числами. Стихиры муч. Христинѣ: *чудодѣйствова Христе... Дѣвства твоея красоты*.... есть въ Новг. Соф. Стихирарѣ XII в.

(50) Греч. Синакс. изд. Никодимомъ ч. 1, стр. 429.

(51) Мин. Надп. Ноябр. 20 и 21. 8 и 13. Окт. 11. Іюл. 16.

(52) Мин. Ноябр. 21 и 22 сн. Никод. Греч. Синакс. 1. стр. 429 примѣч.

(53) Мин. Авг. 31 сн. Allat. Diatriba de Georgiis in Biblioth. Fabr, T. X. p. 656. Надп. Греч. Мин. подъ 31 Авг. Этотъ же канонъ: *свѣща свѣтлоявленная и незаходимая*... помѣщенъ и въ службѣ на день положенія ризы Божіей Матери Іюля 2-го.

говѣщенія (54). Что же касается до каноновъ Георгія— на предпразднество Происхожденія честныхъ древъ креста Господня, святителямъ Парѳенію Лампсакійскому и Порфирію Газскому, мученикамъ Критскимъ, мученицѣ Пелагіи и священномученику Артемону (55); то, судя по отличію внѣшняго состава этихъ каноновъ отъ написанныхъ Георгіемъ Никомидійскимъ, надобно думать, что они принадлежатъ другому Георгію, а не Никомидійскому (56). Въ этихъ канонахъ акростихъ въ Богородичныхъ тропаряхъ всегда содержитъ въ себѣ имя сочинителя Георгія,—особенность, которой нѣтъ въ канонахъ Георгія Никомидійскаго. И это отличіе не случайное и не безъ значенія. Изъ исторіи пѣснописцевъ церковныхъ извѣстно, что многіе изъ нихъ (напр. Іосифъ пѣснописецъ, Климентъ, Іоаннъ Евхаитскій, Георгій Скилитца,

---

(54) У насъ этотъ канонъ приписывается Ѳеофану, но по греч. Минеямъ и по замѣчанію Аллатія принадлежитъ Георгію. А святогорецъ Никодимъ прямо называетъ его произведеніемъ Георгія Никомидійскаго. Надп. Греч. Мин. Мар. 25. Allat. ibid. Греч. Сунакс. Никодима. 1, стр. 429. примѣч.

(55) Іюл. 31. Февр. 7 и 26. Дек. 23. Окт. 8. сн. надп. въ нашихъ и греч. Мин. сн. Allat. ibid. Апр. 13. см. акростихъ въ Богородичныхъ по подлиннику.

(56) Сочинитель Историческаго Обозрѣнія Богослужебныхъ книгъ, кромѣ указанныхъ нами каноновъ Георгія, насчитываетъ въ нашихъ Минеяхъ много и другихъ и, ссылаясь на авторитетъ Аллатія, какъ тѣ, такъ и другіе равно приписываетъ Георгію Никомидійскому (стр. 121). Но 1) изъ поименованныхъ имъ, но не вошедшихъ въ нашъ счетъ, каноновъ Георгіевыхъ въ нашихъ печатныхъ Минеяхъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ ни одного, а въ Греческихъ помѣщенъ только одинъ—преподобному Герасиму (Мар. 4) замѣненный у насъ канономъ Іосифа. 2) Аллатій дѣйствительно перечисляетъ всѣ тѣ каноны, но не надобно забывать, что онъ имѣлъ въ виду не однѣ печатныя, но и рукописныя греч. Минеи, а извѣстно, что не все то вошло въ первыя, что было въ послѣднихъ. 3) Кому именно принадлежатъ тѣ каноны—Аллатій самъ не рѣшаетъ, а предоставляетъ судить другимъ. См. Fabric. Bibliot. Graec. T. X. p. 612. 654—655.

Маркъ Ефесскій) такъ или иначе вводили свои имена въ акростихъ канонов намѣренно, именно съ тѣмъ, чтобы отличить свои произведенія отъ сочиненій другихъ пѣснописцевъ. Съ этою же, конечно, цѣлію и сочинитель поименованныхъ нами каноновъ высказывалъ свое имя Георгія въ акростихѣ богородичныхъ тропарей. Кто же былъ и когда жилъ этотъ Георгій? Въ числѣ пѣснописцевъ церковныхъ, кромѣ общеизвѣстныхъ Георгіевъ, изъ которыхъ ни одному нельзя съ основательностію приписать тѣхъ каноновъ (57), былъ и еще Георгій, неизвѣстный ни Аллатію, ни Фабрицію, и однакоже записанный въ древнихъ рукописныхъ сvнаксаряхъ подъ именемъ *творца каноновъ*, именно св. Георгій, епископъ амастридскій, жившій въ концѣ 8-го вѣка (58). Думаемъ, что его произведеніемъ и должно считать каноны неизвѣстнаго намъ Георгія, тѣмъ болѣе, что, по свидѣтельству тѣхъ же сvнаксарей, его каноны были дѣйствительно въ употребленіи церковномъ (59).

---

(57) Аллатій, а за нимъ и Фабрицій, сверхъ Георгія Никомид., насчитываютъ еще 4-хъ пѣснописцевъ съ именемъ Георгія, именно: Георгія Памфила, Георгія Раммату, Георгія Скилитцу и Георгія Сицилійскаго (Fabr. Bibl. Graec. T. X. p. 132 сн. p. 654). Но не говоря о томъ, что произведенія этихъ пѣснописцевъ частію въ нашихъ, частію и въ греческихъ Минеяхъ, обыкновенно надписываются не только именами, но и прозваніями своихъ сочинителей,—между ними только одинъ извѣстенъ какъ *творецъ каноновъ,* именно Георгій Скилитца. Но что не ему принадлежатъ каноны неизвѣстнаго намъ Георгія, это можно заключать изъ того, что Скилитца, какъ видно изъ его канона великомученику Димитрію (Октяб. 26), вводилъ въ акростихъ своихъ каноновъ не только свое имя, но и прозваніе.

(58) Греч. Сvнакс. изд. Никод Окт. 25. ч. 1. стр. 192 сн. предисл. стр. 17—18. Le Quien. Oriens Christ. T. 1. p. 563. Acta s. s. Febr. T. III. p. 268. У насъ память этого Георгія 21 Февраля.

(59) Въ Сvнакс. изд. Никод., при имени этого Георгія помѣщено взятое изъ рукописныхъ Сvнаксарей двустишіе слѣд. содержанія: «Отче, ты и по смерти воспѣваешь божество (τὸ θεῖον) на землѣ, такъ какъ

10) *Георгій Раммата*,—пѣснописецъ, жившій не позже XII в. ([60]). По свидѣтельству Аллатія, ему принадлежатъ двѣ стихиры въ службѣ Николаю мурликійскому, которыя впрочемъ помѣщаются въ службахъ и другимъ Святителямъ: 1) *Вострубимъ трубою пѣсней, взыграемъ празднественная....* 2) *Вострубимъ трубою пѣсней, приникши бо свыше...* ([61]). Но вторая изъ этихъ стихиръ, и по нашимъ и по греческимъ Минеямъ ([62]), принадлежитъ не Георгію, а патріарху константинопольскому Герману.

11) *Георгій* инокъ *сицилійскій*, называемый у насъ *Сикелломъ* и *Сукеліотомъ*. Время жизни его съ точностію неизвѣстно; но можно догадываться, что онъ жилъ не позже 9 в.—такъ какъ Солунь, взятая иноплеменниками въ 904 г. при немъ еще успѣшно отражала нападенія варваровъ ([63]). Имъ написана одна стихира великом. Димитрію и одна Іакову Персіянину ([64]).

12) *Георгій Скилитца*, котораго считаютъ писателемъ 11 в. ([65]). Ему принадлежитъ второй канонъ въ службѣ тому же Димитрію.

13) Св. *Германъ*, патріархъ константинопольскій VIII в. (715—730), усладившій, по выраженію Сунаксаря, мелодическими пѣснями и тропарями горечь труда все-

---

мы прославляемъ его твоими словами». Никодимъ при этомъ замѣчаетъ, что каноны нѣкоторымъ святымъ, надписанные именемъ Георгія, должны быть произведеніемъ этого Георгія. Ч. 1. стр. 198.

(60 Его стихира: *вострубимъ трубою пѣсней, взыграемъ празднественная,* читается уже подъ 6 Дек. въ Румянц. обих. XIII в.

(61) All. Diatr. de Georgiis p. 339.

(62) Над. нашей Мин. Дек. 6. Окт. 26. Янв. 30. Греч. Мин. Янв. 30.

(63) См. его стихиру великомуч. Димитрію. Мин. Окт. 26. Въ числѣ иноковъ пѣснописцевъ на заглавномъ листѣ тріоди, издан. въ Венеціи въ 1601 г. изображенъ и Георгій Сукеліотъ. Сн. примѣч. 18.

(64) Над. Мин. Окт. 26. Нояб. 27.

(65) Ист. Р. Ц. Филар. Харьк. пер. 2. стр. 32. изд. 2.

нощныхъ бдѣній, бывающихъ на праздники (66). Ему принадлежатъ стихиры, надписанныя именемъ Германа, въ службахъ: 1) на Рождество Христово, Богоявленіе и Срѣтеніе Господне, на Зачатіе, Рождество и Успеніе Божіей Матери, на новый годъ, недѣлю св. Праотецъ и св. Отецъ, на усѣкновеніе главы Іоанна Крестителя и Пророку Иліи; (67) 2) Апостоламъ—Іоанну Богослову, Андрею первозванному, Петру и Павлу (68); 3) Святителямъ—Павлу Константинопольскому, Діонисію Ареопагиту, Іоанну Златоусту, Николаю чудотворцу, Василію великому и Аѳанасію александрійскому (69); 4) Великомученикамъ — Евстафію, Димитрію, Прокопію и Пантелеймону и мученикамъ — Сергію и Вакху, Маркіану и Мартирію, Евстратію и другимъ, вмѣстѣ съ нимъ празднуемымъ, Кирику и Іулиттѣ (70); 5) Преподобнымъ—Сvмеону столпнику, Евѳимію великому и Сvмеону Дивногорцу, Безсребренникамъ Козьмѣ и Даміану и четыредесяти мученицамъ (71). Сверхъ сего, тѣмъ же Германомъ написаны и слѣд. стихиры: 1) *Рыбъ ловитву на человѣчу ловитву преложивъ....* Апост. Филиппу; 2) *Святителей*

---

(66) Греч. Сvнакс. Мая 12. Тоже самое свидѣтельствуетъ о св. Германѣ и Ѳеофанѣ въ своемъ канонѣ: *Пѣсньми, Германе, Богодухновенными уяснилъ еси лики вѣрныхъ... Пѣснословя благочестно, уяснилъ еси Владычнія праздники, воспѣвая пѣсненно, обоженъ бывъ: вся святыя же твоими мусикіями....* Мин. Мая 12.

(67) Надписанія въ Мин. Декабр. 25 и 27. Январ. 6. Феврал. 1—4. 6 и 7. Декабр. 9. Сентябр. 7—8. Авгус. 14—15. Сентяб. 1. Декабр. 11 и 18. Август. 29. Іюля 20. Многія изъ этихъ, равно какъ и изъ нижеуказанныхъ стихиръ встрѣчаются уже въ Румянцевскомъ обиходѣ XIII вѣка и въ Стихир. Новг. Соф. соб. XII. в.

(68) Надпис. Мин. Сентябр. 26 и Мая 8. Ноябр. 30, Іюн. 29.

(69) Ноябр. 6. Окт. 3. Ноябр. 13 и Янв. 27. Дек. 6. Янв. 1 и 18. Мая 2.

(70) Надп. въ Мин. Сент 20. Окт. 26. Іюл. 8 и 27. Окт. 7 и 25. Дек. 13. Іюл. 14.

(71) Сент. 1. Янв. 20. Мая 24. Іюл. 1 и Нояб. 1. Сент. 1.

божественный сосудъ.... Спиридону; 3) *Христа вселивъ въ душу твою....* Василію великому; 4) *Сына громова основаніе Божественныхъ словесъ...* Іоанну Богослову и 5) *Священнаго священная дѣво принесе во святилище....* на Срѣтеніе Господне (72).

14) *Германъ* 2-й, также патріархъ константинопольскій XIII в. (1226—1239), въ отличіе отъ перваго иногда называемый въ Минеяхъ *новымъ.* Его произведеніемъ нужно считать помѣщенные у насъ каноны: 1) Іоанну постнику, 2) на память шести Вселенскихъ соборовъ, 3) на память собора Никейскаго 2-го, Вселенскаго 7-го Окт. 11) и 4) на перенесеніе нерукотвореннаго образа изъ Едессы въ Константинополь (73).

15) *Димитрій,* неизвѣстный ни по званію, ни по времени жизни, сочинитель канона преподобному Андронику и женѣ его Аѳанасіи, какъ видно изъ греческаго акростиха въ богородичныхъ тропаряхъ (74).

---

(72) Надп. въ Мин. Греч. Нояб. 14. Дек. 12. Янв. 1. Сент. 26. Февр. 2.

(73) Надп. въ Мин. Сент. 2. Іюл. 16. Окт. 11. Авг. 16. Въ Историческ. Обозрѣніи Богослуж. книгъ (стр. 118) и въ Обозрѣніи Богос. книгъ свящ. Никольскаго (стр. 403) всѣ эти каноны несправедливо усвояются Герману 1-му, скончавшемуся въ 730 году. Въ трехъ послѣднихъ канонахъ говорится о такихъ событіяхъ, которыя совершились по смерти Германа 1-го, а канонъ на память 7-го Вселенскаго Собора въ самыхъ Минеяхъ прямо называется произведеніемъ патр. Германа новаго. См. 1-ю стих. на Вечер. въ служ. 11 Окт.

(74) Греч. Мин. Окт. 9. Преп. Андроникъ и Аѳанасія жили въ 6-мъ ст.

О СВ. ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ ПРОТИВЪ РЕФОРМАТОВЪ.

Ученіе Православной Церкви о таинствѣ Евхаристіи можетъ быть заключено въ слѣдующихъ положеніяхъ: 1) въ этомъ святѣйшемъ таинствѣ подъ видомъ хлѣба и вина истинно и собственно, или дѣйствительно присутствуетъ Господь Іисусъ Христосъ; потому что 2) по освященіи хлѣба и вина, – хлѣбъ прелагается, пресуществляется, претворяется въ самое истинное тѣло Господа, а вино — въ самую истинную кровь Его, и сохраняютъ только свои виды, представляющіеся взору. — Притомъ 3) какъ до употребленія по освященіи, такъ и въ самомъ употребленіи, равно послѣ онаго, они суть истинное тѣло и истинная кровь Господня, посему и могутъ быть сохраняемы для напутствованія умирающихъ. 4) Тѣлу и крови Христовой въ семъ таинствѣ должно воздавать особенную честь и Боголѣпное поклоненіе, какимъ мы обязаны Самому Господу нашему,—и наконецъ 5) это есть умилостивленная Жертва, приносимая за спасеніе всѣхъ (1).

---

(1) Всѣ эти положенія въ собственныхъ выраженіяхъ заимствованы: 1) изъ Православн. Исповѣданія Каѳолической и Апостольской Церк-

Совершенно противное представляется въ ученіи реформатовъ о св. Евхаристіи. Пересматривая многочисленныя исповѣданія ихъ, (которыхъ насчитываютъ до двадцати и больше), невольно поражаешься явными противорѣчіями ихъ о семъ таинствѣ и не знаешь, которое изъ этихъ мнѣній принять за выраженіе общаго вѣрованія реформатовъ (1). Только исторія, указывая причину этихъ разногласій, даетъ намъ возможность объяснить ихъ и примирить между собою. Извѣстно, что Лютеръ въ ученіи объ Евхаристіи съ одной стороны отвергъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову, поклоненіе имъ и значеніе ихъ, какъ умилостивительной жертвы, а съ другой — всѣми силами старался защитить догматъ о дѣйствительномъ присутствіи въ семъ таинствѣ тѣла и крови Господней (2). Изъ среды послѣдователей Лютера не замедлилъ явиться Карлоштадтъ, который выставилъ ему на видъ, что сущность тѣла Христова не можетъ быть вмѣстѣ съ сущностію хлѣба и вина, — что если нужно допускать присутствіе перваго, то необходимо, вмѣстѣ съ католиками, принять и преложеніе послѣднихъ; иначе присутствіе тѣла Господня безъ пресуществленія было бы второе и еще больше чудо (3). Потомъ Цвинглій и Эколампадій уже не предлагаютъ Лютеру этого выбора, но рѣшительно отвергаютъ защищае-

---

ви, ч. 1, вопр. 106 и 107. и 2) изъ посланія Патріарховъ Восточной Церкви о Правосл. Вѣрѣ чл. 17. Въ такомъ же видѣ принимаетъ все это ученіе и римско-католическая церковь. См. Concilii Tridentini sess. XIII c. 4.

(1) Для этого достаточно указать на исповѣданія: Zwinglii, fidei ratio, de Eucharistia, — ed. Niemeyeri, 1840, pag. 26 — conf. Catechismus Genevensis, — ejusdem edit. p. 160.

(2) La confession d' Augsbourg, artic. X.

(3) Bergièr, Dictionnaire de Theologie, t. V. p. 60

мую имъ истину дѣйствительнаго присутствія тѣла Христова въ Евхаристіи, прямо называютъ хлѣбъ и вино простыми символами, — цѣль установленія и все дѣйствіе ея ограничиваютъ однимъ воспоминаніемъ страданій Господнихъ и свидѣтельствомъ взаимнаго единенія христіанъ (1). По мнѣнію ихъ, нѣтъ здѣсь ни преложенія, ни дѣйствительнаго присутствія тѣла Христова, но только простое представленіе или воспоминаніе, которое усвояетъ намъ заслуги крестныхъ страданій Спасителя (2). Такимъ образомъ въ нѣдрахъ Лютеранизма образовались двѣ непримиримыя партіи, между которыми посредникомъ явился Кальвинъ, предложившій себѣ задачу—привести ихъ во взаимное согласіе. Все различіе между ними, по его взгляду, не касалось ни присутствія, ни дѣйствительнаго вкушенія тѣла Христова, но только образа (modus) того и другаго (3). «Хотя Господь на небѣ, училъ онъ, впрочемъ непостижимою силою Своего Духа Онъ питаетъ и животворитъ насъ веществомъ Своего тѣла и крови. Посему приступающіе къ св. трапезѣ съ чистою вѣрою въ самомъ дѣлѣ принимаютъ то, что здѣсь выражается знаками» (4). Онъ очевидно хотѣлъ привлечь на свою сторону Лютеранъ, исповѣдуя дѣйствительное вкушеніе (хотя безъ дѣйствительнаго присутствія) тѣла Христова, и удержать при себѣ Цвингліянъ, которые, слѣдуя такому ученію, могли думать, что хлѣбъ и вино въ Евхаристіи суть только символы. Лютеране не замедлили разгадать прикрытую хитрость Женевскаго учителя и скоро включили его въ число своихъ противни-

(1) Basiliènsis prima confessio fidei, disputatio XIV.
(2) Secunda confessio,—1536 an. c. 21.
(3) Calvini, Opuscula contra Heshusium, p. 1705.
(4) Confessión de foi du 19 mai, 1569 an. art. 36. 37.

ковъ. Значитъ, встрѣчая въ исповѣданіяхъ его отрывочныя мысли о дѣйствительномъ вкушеніи тѣла Христова въ Евхаристіи, мы не должны принимать ихъ въ собственномъ смыслѣ, но должны видѣть въ нихъ только прикрытый и нѣсколько ослабленный Цвингліевъ образъ ученія объ этомъ таинствѣ. Въ этомъ мы убѣждаемся словами самаго Кальвина. Онъ исповѣдуетъ: «въ символѣ хлѣба мы принимаемъ тѣло Христово, которое какъ однажды было принесено въ жертву для примиренія насъ съ Богомъ, такъ и теперь преподается намъ»; но тотчасъ же предлагаетъ слѣдующее объясненіе этого, по видимому, православнаго ученія: «тѣло не заключено въ хлѣбѣ и напрасно стали бы мы искать его въ этомъ земномъ веществѣ; такое ученіе есть нечестивое суевѣріе» (1). Ясно послѣ сего, что Кальвинъ едвали меньше Цвинглія удалился отъ истиннаго ученія о св. Евхаристіи, сколько ни остерегался поразительной крайности своего предшественника. Если отъ символическихъ исповѣданій реформатовъ мы перейдемъ къ богословскимъ сочиненіямъ ихъ, явившимся въ послѣдующее время; то увидимъ въ этихъ сочиненіяхъ совершенное согласіе и единодушное усиліе—опровергнуть дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи. «Мы всѣ согласны въ томъ, говоритъ одинъ изъ реформатскихъ богослововъ (2), что слова Господни: *сіе есть тѣло мое*, — означаютъ: это есть символъ тѣла Моего. Несправедливо упрекаютъ насъ въ разногласіи». Посему ученіе свое объ этомъ таинствѣ реформаты излагаютъ въ слѣдующихъ чертахъ: «какъ тѣло наше устами прини-

(1) Catechismus Genevensis, p. 160.—Consensus Tigurinus c. XXI. Opuscul. contra Heshus. p. 1705.

(2) Werenfelsius,—dissertatio in verba insttiution. Euchar. liv. 1. V. 191.

маетъ хлѣбъ и вино, такъ душа вѣрою вкушаетъ тѣло и кровь Іисуса Христа. Чрезъ служителей Своихъ Онъ предлагаетъ намъ истинное существо хлѣба и вина со всѣми дѣйствительными принадлежностями ихъ, а благодатію Св. Духа сообщаетъ душамъ нашимъ сущность Своего тѣла и крови. Каковое ученіе подтверждается мнѣніемъ знаменитыхъ учителей» (1). Или: «общеніемъ Духа Христова, а не принятіемъ тѣла Его въ наше тѣло мы такъ соединяемся съ Нимъ, что составляемъ одно тѣло; впрочемъ это возможно и внѣ Евхаристіи» (2). Или еще: «дѣйствительнаго присутствія тѣла Христова подъ видомъ хлѣба нельзя примирить ни съ св. Писаніемъ, ни съ членами вѣры, ни съ сужденіемъ здраваго разума» (3). Такимъ образомъ собственное заблужденіе реформатовъ касательно Евхаристіи состоитъ въ томъ, что они отвергаютъ въ ней дѣйствительное присутствіе тѣла Христова, считая виды ея только образами Распятаго Господа (4).

Рѣшившись доказать противъ реформатовъ дѣйствительность присутствія тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи, мы должны главнымъ образомъ основываться на св. Писаніи, потому что здѣсь имѣемъ дѣло съ людьми, которые единственнымъ источникомъ вѣроученія признаютъ писанное Слово Божіе, а при изъясненіи его уважаютъ только начала общей Герменевтики, Филологіи и другихъ вспомогательныхъ наукъ. Впрочемъ какъ ни мало уважаютъ реформаты отеческія писанія и другіе памят-

(1) Taucheur, Fraitè de la cène du Seigneur, liv. 1. ch. 1. Къ числу этихъ знаменитыхъ учителей онъ относитъ—Farel, Calvin, Wiret, Bucer, Capiton, Bèze и друг.

(2) Mestrezat, de la communion á J. Chr. au Sacrem. de l'Euch. p. 13.

(3) Werenfelsius, loco cit. p. 165.

(4) Ibidem (dissert. in verb. instit. Euchar.) p. 170.

ники древняго вѣрованія,—мы имѣемъ право заимствовать противъ нихъ доказательства и изъ этого источника. Такое право даютъ намъ сами они, когда съ одной стороны ученіе свое объ Евхаристіи называютъ господствовавшимъ во всей древней Церкви, а съ другой—писаніями св. Отцевъ пользуются при опроверженіи истины о присутствіи тѣла и крови Господней въ таинствѣ причащенія. Значитъ истину сію, кромѣ ясныхъ свидѣтельствъ св. Писанія, и мы по справедливости можемъ доказывать еще постояннымъ и всеобщимъ вѣрованіемъ древней Церкви, въ которомъ этотъ важный догматъ представляется съ особенною опредѣленностію и во всѣхъ возможныхъ подробностяхъ. Наше изслѣдованіе будетъ состоять изъ двухъ частей: въ первой истина дѣйствительнаго присутствія тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи будетъ доказана изъ св. Писанія, а во второй—изъ ученія древней Церкви.

I.

Небесный Учитель, для приготовленія апостоловъ къ принятію высочайшаго таинства, еще задолго до установленія его, сперва предлагаетъ обѣтованіе о семъ таинствѣ, потомъ объясняетъ его сущность, силу и необходимость. Предъ самымъ страданіемъ Своимъ Онъ исполнилъ это обѣтованіе, когда на послѣдней вечери, подавая ученикамъ хлѣбъ и вино, прямо и ясно назвалъ хлѣбъ Своимъ тѣломъ, а вино—Своею кровію. Изъ самихъ же апостоловъ св. Павелъ съ особенною подробностію изложилъ ученіе о сущности таинства причащенія, опредѣливши при семъ обязанности вѣрующихъ въ отношеніи къ этому таинству. Во всѣхъ этихъ случаяхъ св. Писаніе представляетъ намъ твердыя доказа-

тельства для ученія о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи.

Обѣтованіе о таинствѣ Евхаристіи.

Извѣстно, что Спаситель всегда приспособлялъ Свои рѣчи къ обстоятельствамъ, въ которыхъ находился Самъ и Его слушатели, особенно же въ совершеніи того или другаго чуда находилъ поводъ сообщать окружавшимъ свидѣтелямъ небесныя истины. Такъ въ одно время пятью хлѣбами и двумя рыбами Онъ насыщаетъ пять тысячь мужей (Іоан. гл. 6); видѣвшіе это чудное знаменіе въ изумленіи невольно восклицаютъ: *сей есть воистину пророкъ, грядый въ міръ* (ст. 14); благоговѣйное удивленіе ихъ къ Чудотворцу простирается до того, что они *хотятъ пріити, да восхитятъ его и сотворятъ царя* (—15). Но Богочеловѣкъ сперва удаляется въ гору одинъ, а потомъ уже въ Капернаумѣ присоединяется къ Своимъ ученикамъ. Сюдаже неотступно слѣдуютъ за Нимъ свидѣтели сотвореннаго Имъ чуда и, убѣжденные въ высочайшей премудрости Его, вопрошаютъ: *что сотворимъ, да дѣлаемъ дѣла Божія* (—28). Получивши отъ Него отвѣтъ: *се есть дѣло Божіе, да вѣруете въ того, его же посла Богъ* (—29),— они просятъ у Него знаменія для утвержденія своей вѣры въ Его Божественное посланничество. Спаситель отвѣчаетъ, что *Отецъ его дастъ имъ хлѣбъ истинный съ небесе,* и что этотъ хлѣбъ есть Самъ Онъ—Сынъ Божій, сшедый съ небесе. При столь неожиданномъ отвѣтѣ, Іудеи съ ропотомъ спрашиваютъ: *не сей ли есть Іисусъ, сынъ Іосифофъ? Како убо глаголетъ сей, яко съ небесе снидохъ* (—42)? Подобный вопросъ показываетъ, что предлагавшіе его еще неготовы были къ принятію высокаго

ученія о новой, превосходнѣйшей, по истинѣ небесной маннѣ,—что въ нихъ еще не доставало вѣры въ Іисуса Христа, какъ обѣтаваннаго Мессію. Посему Спаситель прежде всего возбуждаетъ въ слушателяхъ вѣру въ Себя, которая есть необходимое условіе для полученія истиннаго хлѣба жизни въ таинствѣ причащенія, внушаетъ имъ, что вкушать этотъ хлѣбъ и никогда не взалкатися можетъ только грядый по Немъ, т. е. приближающійся къ Нему вѣрою; далѣе предлагаетъ основаніе для этой вѣры—волю пославшаго Его Отца; потомъ приступаетъ къ самому обѣтованію о хлѣбѣ жизни, показываетъ превосходство его предъ древнею манною, и наконецъ уже объявляетъ, что этотъ хлѣбъ есть плоть Его, которую дастъ Онъ за животъ міра. Пораженные такимъ предложеніемъ, іудеи какъ бы забываютъ всѣ чудеса Іисуса Христа, которыя побуждали ихъ признать въ Немъ лице Божественное и не сомнѣваться въ возможности исполненія всѣхъ Его обѣтованій. Они уже не могутъ представить возможнымъ, даже спорятъ между собою о томъ, *како можетъ сей дати имъ плоть свою ясти.* Но Спаситель съ новою силою повторяетъ Свое обѣтованіе и излагаетъ чудотворные плоды вкушенія Своей плоти и крови.

Въ содержаніи этой главы можно различать три части, изъ коихъ первая (1—26) заключаетъ въ себѣ исторію чудеснаго насыщенія пяти тысячъ мужей пятью хлѣбами,—вторая (27—49)—ученіе о вѣрѣ въ Іисуса Христа, а третья (49—69)—обѣтованіе о таинствѣ причащенія. Но можно также, безъ малѣйшей перемѣны въ существѣ дѣла, всю главу относить къ Евхаристіи. На чудесное умноженіе хлѣбовъ можно смотрѣть какъ на обстоятельство, которое подало поводъ Іисусу Христу возвести мысль окружавшихъ Его людей отъ хлѣба тѣлеснаго къ

совершеннѣйшему, духовному и предложить объ немъ обѣтованіе. Спаситель, по словамъ св. Златоуста [1], для того и совершилъ прежде это чудо, чтобы облегчить для Іудеевъ вѣру въ столь возвышенное обѣтованіе. Но для этого Онъ требуетъ отъ нихъ сперва вѣры въ Свое Божество и посланіе отъ Бога Отца; потому что только одинъ Богъ можетъ обѣщать и даровать столь чудесную и таинственную пищу [2]. Показавши необходимость вѣры для достойнаго вкушенія небеснаго хлѣба, Іисусъ Христосъ за тѣмъ предлагаетъ уже и самое обѣтованіе объ немъ со всѣми подробностями. Значитъ, главный предметъ всей 6-й главы Евангелія св. Іоанна есть таинство Евхаристіи; все же прочее можно считать, какбы только приготовленіемъ къ обѣтованію объ немъ. Напротивъ многіе изъ реформатовъ и послѣднюю часть (49—69) бесѣды Спасителя считаютъ продолженіемъ ученія о вѣрѣ, и въ частности о вѣрѣ въ страданія и смерть Его; потому не хотятъ видѣть здѣсь даже и малѣйшаго намека на таинство Евхаристіи [3]. Поводомъ къ этому, быть можетъ, послужили нѣкоторые римско-католическіе богословы, которые будучи не въ силахъ согласить пріобщенія мірянъ подъ однимъ видомъ съ находящимся здѣсь яснымъ повелѣніемъ Спасителя о необходимости вкушенія тѣла и крови Его для всякаго вѣрующаго, считали за лучшее вовсе не относить этого мѣста къ Евхаристіи [4]. Къ этому особенно побуждало ихъ желаніе

---

(1) Comment. in S. Johan. c. VI.

(2) I. Perrone, Praelectiones Theologicae. t. II. p. 157.

(3) Waterland, Revue de la doctrine de l'Euchar. vol. VIII, p. 105. Kuinoel. Comment. in c. VI Iohan. p. 369.

(4) По свидѣтельству Беллярмина такъ изъясняли это мѣсто католическіе богословы: Gabriel, lect. CXXXIV super canon missae; Nic. Cusanus, Epist. VII ad Bohemos; Thomas Cojetanus и друг.

опровергнуть Лютеранъ и Гусситовъ, которые признавали пріобщеніе подъ обоими видами, и словами обѣтованія старались оправдать себя и унизить обыкновеніе римской церкви. Но самый составъ и естественная послѣдовательность рѣчи ясно показываютъ, что Іисусъ Христосъ бесѣдуетъ здѣсь съ іудеями не объ одной только вѣрѣ, но и о вкушеніи Своей плоти и крови въ таинствѣ Евхаристіи ([1]). Потому-то болѣе умѣренные изъ реформатскихъ богослововъ не отказываются видѣть у св. Іоанна обѣтованія объ Евхаристіи ([2]); даже доказываютъ, что послѣдней части бесѣды Іисуса Христа къ капернаумскимъ іудеямъ нельзя и относить къ какому-либо другому предмету ([3]). Но тѣмъ не менѣе стараются объяснять ее въ смыслѣ иносказательномъ въ пользу своего ученія объ этомъ таинствѣ, въ которомъ хлѣбъ и вино они признаютъ не истиннымъ тѣломъ и кровію Христовою, а только простыми, напоминательными символами ихъ. Напротивъ, объясняя бесѣду Іисуса Христа въ собственномъ, а не переносномъ значеніи, мы находимъ въ ней непререкаемое доказательство ученія Православной Церкви о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Его въ Евхаристіи. На это уполномочиваютъ насъ слѣдующія доказательства, которыя вмѣстѣ показываютъ всю

([1]) Нѣтъ нужды доказывать здѣсь эту мысль въ частности; она, хотя не прямо, будетъ подтверждаться всѣмъ дальнѣйшимъ изслѣдованіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, доказывая, что Спаситель предлагаетъ здѣсь обѣтованіе о дѣйствительномъ вкушеніи Своего тѣла и крови, мы уже вмѣстѣ будемъ доказывать и то, что разсматриваемое мѣсто необходимо должно относить къ Евхаристіи, а не къ одной вѣрѣ въ Іисуса Христа, или къ ученію объ Немъ. Подробный разборъ доказательствъ представляется въ Démostration Evangeliques, t. XV.; dissertation sur la réelle presencè de J. Christ. a l'Euchar., par Wiseman.

([2]) Calixtus, Waterland, Hackspan, Grünemberg, J. Taylor, Wortly и др.

([3]) Gherlock, Practical Discourse of religions assemblies, 1700, p. 364.

несправедливость произвольнаго и ни съ чѣмъ несообразнаго толкованія реформатовъ.

1) Главнымъ правиломъ для переносной или метафорической рѣчи, неоспоримо, должно признать то, чтобы она была вполнѣ сообразна съ общимъ, извѣстнымъ для всѣхъ, употребленіемъ словъ, изъ котораго только и можно опредѣлить подлинное значеніе ея ([1]). Иначе какъ узнать собственную мысль иносказанія, если она представлена подъ такимъ образомъ, который прежде никогда не имѣлъ подобнаго значенія? Посему если желаемъ быть основательными и не погрѣшить въ открытіи переноснаго значенія тѣхъ или другихъ словъ Писанія, мы должны прежде всего смотрѣть, какую мысль соединяли съ ними другіе св. писатели, какъ понимали и къ чему относили ихъ по общему употребленію. Противники наши хотятъ объяснять въ переносномъ смыслѣ слова Іисуса Христа: *ясти плоть Его и пить кровь.* Согласимся на время съ ними, и посмотримъ, какое иносказательное значеніе имѣли эти слова у свящ. писателей. Потомъ приложимъ найденное значеніе этихъ выраженій къ настоящему случаю, чтобы видѣть, можно ли принять его здѣсь, или въ случаѣ неумѣстности—справедливѣе понимать рѣчь въ собственномъ смыслѣ. Всякой согласится, что нѣтъ другаго лучшаго средства—рѣшить споръ между нами и реформатами. Мы избираемъ его тѣмъ болѣе, что и сами они въ настоящемъ случаѣ съ полною самоувѣренностію прибѣгаютъ къ этому же оружію ([2]).

Обращаясь къ св. книгамъ Ветхаго Завѣта, мы на-

([1]) Iahn, Enchiridion Hermeneut. generalis, 1812, p. 106: Tropici sermonis suprema lex est usus et consuetudo loquendi.

([2]) Townsend, Le Nouv. Testament, arrangé dans un ordre chronologique et historique, 1825,—vol. 1, p. 268.

ходимъ, что выраженіе — *ѣсть плоть* въ переносномъ смыслѣ всегда и вездѣ означаетъ причинять другому большое зло, наносить жестокую обиду, особенно же —злословить и клеветать. Въ этомъ значеніи оно употребляется у Псалмопѣвца: *внегда приближатися на мя злобующимъ, еже снѣсти плоти моя...* (26, 2); у Іова: *почто мя гоните; отъ плотей же моихъ не насыщаетеся* (—19, 22)?—у Пророка Михея Богъ говоритъ о врагахъ своего народа: *объядоша плоти людей моихъ* (—3, 3). Подлинный смыслъ приведенныхъ мѣстъ совершенно понятенъ; въ нихъ ясно выражается мысль о нанесеніи другому жестокаго злодѣйства и обиды. Конечно въ такомъ же значеніи употребляетъ подобное выраженіе и Апостолъ Павелъ, когда говоритъ Христіанамъ галатійской церкви о взаимныхъ раздорахъ ихъ: *аще другъ друга угрызаете и снѣдаете, блюдитеся, да не другъ отъ друга истреблени будете* (Гал. 5, 15). Итакъ вотъ какую мысль св. писатели соединяли съ образнымъ выраженіемъ— *ѣсть плоть*, когда употребляли его въ метафорическомъ значеніи!

Такимъ образомъ языкъ свящ. книгъ опредѣляетъ для насъ истинный (переносный) смыслъ метафорическаго выраженія — ѣсть плоть. На этомъ основаніи мы справедливо утверждаемъ, что соединять съ нимъ какое либо другое значеніе не могъ ни Іисусъ Христосъ, ни слушавшіе Его іудеи, если только слова сіи Господомъ употреблены, а Его слушателями приняты были въ смыслѣ иносказательномъ. Реформаты усиливаются доказать здѣсь дѣйствительность этого смысла; пусть же приложатъ значеніе его къ цѣлому составу рѣчи, замѣнивъ метафорическія выраженія собственными. Тогда слова Спасителя получатъ слѣдующій смыслъ: *ядый мою плоть*,—или (если

замѣнить метафору собственнымъ выраженіемъ) причиняющій Мнѣ величайшее зло,—обиду,—*имать животъ вѣчный!* Или на оборотъ: *аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго*, или (говоря собственно) не будете наносить Ему жестокихъ обидъ, злословить и клеветать Его, *живота не имате въ себѣ!* Кто съ ужасомъ не отвратится отъ подобнаго, очевидно нелѣпаго сочетанія мыслей? Или лучше — кто не видитъ здѣсь явнаго отсутствія всякой мысли?—Но объясняя слова Спасителя въ иносказательномъ значеніи, мы не могли бы разумѣть ихъ какъ либо иначе; потому что всякое другое значеніе было бы не сообразно съ духомъ языка и общимъ употребленіемъ.

Новое доказательство для этого убѣжденія представляется намъ въ выраженіи — *пить кровь*, котораго мы доселѣ еще не касались. Нужно вспомнить, какъ смотрѣли Іудеи на кровь животныхъ, даже чистыхъ, какими угрозами Моvсеевъ законъ внушалъ имъ отвращеніе отъ нея и какъ часто повторялись эти угрозы. Богъ заповѣдалъ чрезъ праведнаго Ноя: *мяса въ крови души да не снѣсте* (Быт. 9, 4); отъ Его же имени много разъ повторялъ эту заповѣдь Моvсей (Лев. 3, 17), изрекая и наказаніе за нарушеніе ея: *всяка душа, яже аще снѣстъ кровь, погибнетъ отъ людей своихъ* (— 7, 27) *и утвержу лице мое на душу ядущую кровь и погублю* (17, 10; 19, 26; Втор. 12, 16; 15, 23). Поэтому можно судить, сколь тяжкимъ преступленіемъ считалось питіе крови животныхъ; *понеже съ кровію ясте, таколи наслѣдите землю вашу;.... того ради сія глаголетъ Господь; падутъ мечемъ, звѣремъ польнымъ предадутся на изъяденіе смертію поражу ихъ* (Езек. 33, 25—27; 1 Цар. 4. 33). Какое же отвращеніе и ужасъ почувствовалъ бы іудей,

если бы ему предложили пить кровь не только человѣка, даже животныхъ? Посему что сказать о томъ учителѣ, который бы рѣшился предлагать ученіе подъ образами столь страшными, даже отвратительными для слушателей? Такой выборъ можно объяснять развѣ только намѣреннымъ желаніемъ — сдѣлать ненавистнымъ для слушателей самый предметъ ученія и возбудить въ нихъ совершенное къ нему отвращеніе. Но сообразно ли это съ достоинствомъ небеснаго Учителя,—предоставляемъ судить нашимъ противникамъ, которые очевидно подвергаютъ Его подобному нареканію. Для насъ напротивъ все это объясняется просто и достойно Божественной премудрости. Безъ сомнѣнія, Спаситель для того и предложилъ бесѣду Свою іудеямъ, чтобы они приняли и послѣдовали Его наставленію; посему мы съ увѣренностію можемъ утверждать, что говоря о духовномъ единеніи съ Собою въ таинствѣ Евхаристіи, Онъ никакъ не предложилъ бы, да и не имѣлъ необходимости изображать этого общенія подъ видомъ вкушенія Своей плоти и крови. Для метафорическаго выраженія подобной мысли нашлось бы много другихъ образовъ, вполнѣ сообразныхъ съ общимъ употребленіемъ и понятіями слушателей. Если же, не смотря на очевидную неумѣстность подобныхъ образовъ, Онъ употребляетъ ихъ, притомъ повторяетъ много разъ не только безъ всякаго смягченія, но еще съ большею силою; то единственнымъ средствомъ объяснить такое употребленіе и примирить его съ высокимъ понятіемъ о Спасителѣ остается для насъ только то, что къ подобному употребленію побуждала Его самая необходимость этихъ понятій, или, говоря другими словами, что Онъ имѣлъ непремѣнное желаніе преподать обѣтованіе не о духовномъ общеніи,

но о дѣйствительномъ присутствіи и вкушеніи тѣла и крови Своей въ таинствѣ Евхаристіи.

2) Что іудеи поняли слова Іисуса Христа въ строгомъ буквальномъ значеніи, — объ этомъ сами они засвидѣтельствовали такъ ясно, что не оставили для насъ ни малѣйшаго въ томъ сомнѣнія. Это очевидное, неопровержимое свидѣтельство они высказали своимъ споромъ и ропотомъ, съ какимъ приняли обѣтованіе Спасителя о вкушеніи Его плоти и крови: *пряхуся между собою жидове глаголюще: како можетъ сей намъ дати плоть свою ясти* (—52)? Съ одной стороны, они не могли не вѣрить Тому, Кто предъ ними совершилъ такъ много чудесъ и теперь чудесно напиталъ около пяти тысячъ человѣкъ пятью хлѣбами и о Комъ поэтому случаю они восклицали: *сей есть воистинну пророкъ, грядый въ міръ* (—14); но съ другой стороны предлагаемое отъ Него обѣтованіе такъ необычайно и несообразно съ грубыми понятіями Іудеевъ, что они лучше отказываются видѣть въ Немъ Божественнаго посланника, чѣмъ повѣрить настоящимъ словамъ Его, — признать возможнымъ исполненіе изреченнаго обѣтованія! Посему исполненные недовѣрчиваго сомнѣнія, они съ негодованіемъ вопрошаютъ другъ друга: *како сей можетъ намъ дати плоть свою ясти*? Само собою очевидно, какое разумѣніе словъ Іисуса Христа—буквальное, или иносказательное—могло возбудить въ слушателяхъ Его столь сильное сомнѣніе и даже совершенно поколебать все довѣріе ихъ къ Нему.

Послѣ возраженія ихъ противъ обѣтованія Іисуса Христа, Онъ съ большею ясностію показываетъ безусловную необходимость и чудодѣйственные плоды вкушенія Его плоти и крови. А такое продолженіе бесѣды должно

было окончательно утвердить слушателей Его въ той мысли, что Онъ предлагаетъ имъ прямое обѣтованіе о дѣйствительномъ вкушеніи Своего тѣла, и что они не ошибочно понимали слова Его въ собственномъ, простомъ значеніи. Посему совершенно убѣжденные въ такомъ значеніи обращенной къ нимъ рѣчи, они не могутъ удержаться отъ безпокойнаго негодованія, съ ужасомъ восклицаютъ: *жестоко есть слово сіе* (1); *и кто можетъ*, или, по объясненію св. Златоуста (2), кто захочетъ *Его послушати* (—60)? Ни общеизвѣстная слава Чудотворца не можетъ возбудить въ нихъ вѣры къ словамъ Его, ни сверхъестественные, высочайшіе плоды, соединенные съ предлагаемымъ обѣтованіемъ, не привлекаютъ ихъ къ себѣ, ни страшныя угрозы не располагаютъ къ принятію этого обѣтованія. Такъ страшно, такъ противно было имъ это обѣтованіе, хотя оно приводило къ вѣчному животу и тѣснѣйшему единенію съ Богомъ! По сему *мнози отъ ученикъ его идоша вспять и къ тому не хождаху съ нимъ* (— 66). Даже самые избранные и ближайшіе послѣдователи Божественнаго Учителя едва устояли противъ общаго увлеченія. Отвѣтъ ихъ показываетъ, что и они также не могли понять намѣреній своего Господа, и если оставались при Немъ, то не потому, чтобы объяснили для себя возможность предложеннаго обѣтованія, но по свойственной имъ безусловной вѣрѣ и всецѣлой преданности Его волѣ: *Господи, къ кому идемъ? Глаголы живота вѣчнаго имаши* (—68)! Та-

(1) Этимъ выражается не та мысль, будто предлагаемое слово было непонятно и превышало мѣру разумѣнія, но—что оно оскорбительно и невыносимо для естественнаго чувства.

(2) Толков. на Евангеліе св. Іоанна: *τὸ μὴ δύνασθαι τὸ μὴ βούλεσθαι ἐςὶν*.

кимъ образомъ іудеи не словомъ только, но самымъ дѣломъ выше всякаго сомнѣнія подтвердили принятое нами объясненіе бесѣды Спасителя. Если бы на мѣстѣ ихъ были послѣдователи Цвинглія и Кальвина, или еслибъ и сами іудеи разумѣли эту бесѣду въ смыслѣ метафорическомъ; то, конечно, они ни на миниту не замедлили бы принять настоящее обѣтованіе, даже не подумали бы возражать при этомъ (*како сей можетъ*....), а еще болѣе роптать и навсегда оставлять Чудотворца, Учителя и Благодѣтеля своего. Кому же послѣ сего мы болѣе повѣримъ, съ кѣмъ скорѣе согласимся,—съ тѣми ли лицами, къ которымъ собственно и была обращена бесѣда Іисуса Христа, или съ тѣми, которые, спустя столь много столѣтій, вздумали объяснять ее рѣшительно противъ разумѣнія первыхъ, находить въ ней смыслъ совершенно новый и вовсе неизвѣстный первымъ?

3) Обращаемся къ послѣднему вопросу касательно этого предмета, къ вопросу, правильно ли поняли рѣчь Іисуса Христа Іудеи и подтвердилъ ли чѣмъ нибудь Самъ Онъ справедливость ихъ разумѣнія? Въ Евангеліи читаемъ: *рече имъ Іисусъ: аминь, аминь глаголю вамъ: аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни піете крови его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть и піяй мою кровь, имать животъ вѣчный, и азъ воскрешу его въ послѣдній день. Плоть моя истинно есть брашно, и кровь моя истинно есть пиво. Ядый мою плоть и піяй мою кровь во мнѣ пребываетъ, и азъ въ немъ* и пр. Отвѣтъ ясный, очевидный, не допускающій ни малѣйшей обоюдности или двусмысленности какъ въ себѣ самомъ, такъ и касательно предложеннаго возраженія! При первомъ взглядѣ на него мы уже убѣждены, что Спаситель рѣшительно подтверждалъ объясненіе Своихъ словъ въ собственномъ

значенiи,—какъ бы оно ни казалось страннымъ для Его слушателей, и не смотря на всѣ возраженiя ихъ, еще съ большею силою, безъ всякой перемѣны продолжалъ Свою рѣчь, объяснялъ, доказывалъ, не дѣлая даже и малѣйшаго намека на иносказательное значенiе ея. Значитъ, iудеи справедливо, сообразно съ намѣренiемъ Спасителя, понимали слова Его въ собственномъ смыслѣ; значитъ, также справедливо утверждаемъ и мы, что Онъ обѣтовалъ здѣсь не символическое только, но дѣйствительное присутствiе Своего тѣла и крови въ таинствѣ причащенiя. Съ другой стороны отвѣтомъ Его совершенно отвергается произвольное объясненiе реформатскихъ богослововъ, которое очевидно не соотвѣтствуетъ Его намѣренiю. Неумѣстность метафорическаго объясненiя представится еще въ бо́льшемъ свѣтѣ, если обратимъ вниманiе на частныя подробности этого отвѣта.

а) Iисусъ Христосъ вкушенiе плоти и крови Своей предлагаетъ, какъ положительную заповѣдь, безусловно необходимую для полученiя вѣчнаго живота; притомъ выражаетъ ее въ двоякой формѣ,—положительной и отрицательной, что́ придаетъ выраженiю особенную силу и возвышенность [1]. *Аще не снѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пiете крове его, живота не имате въ себѣ. Ядый мою плоть, и пiяй мою кровь, имать животъ вѣчный.* Образъ выраженiя очевидно тотъ же самый, въ какомъ у другаго Евангелиста излагается повелѣнiе о необходимости вѣры и крещенiя (Мар. 16, 16). Но свойство заповѣди, съ которою соединено столь высокое обѣтованiе, необходимо требуетъ, чтобы сущность ея была выражена ясно, просто, безъ обоюдностей, которыя могли бы служить пово-

---

(1) Wiseman, Dissert. sur la rèelle prèsence, ubi supra, p. 1216.

домъ къ двусмысленному разумѣнію ея. И возможно ли допустить, чтобы Іисусъ Христосъ столь высокую заповѣдь предложилъ подъ образомъ, вовсе несоотвѣтствующимъ разумѣнію Своихъ слушателей и рѣшительно непонятнымъ для нихъ? Въ какое крайнее, неразрѣшимое недоумѣніе пришли бы Іудеи, если бы вздумали повелѣніе объ Евхаристіи, подобно реформатамъ, объяснять въ значеніи метафорическомъ?

б) Отвѣтъ Свой іудеямъ Спаситель начинаетъ словами: *аминь, аминь*. По общему мнѣнію библейскихъ филологовъ, подобный оборотъ употребляется для показанія самаго сильнаго, твердаго и несомнѣннаго увѣренія, почти равносильнаго клятвѣ ([1]). Къ нему, какъ показываетъ Евангельская исторія, обращался Іисусъ Христосъ, когда хотѣлъ убѣдить Своихъ слушателей въ высокой, важнѣйшей истинѣ, которой особенно было необходимо вѣрить. Повтореніе этого восклицанія сообщаетъ утвержденію еще бóльшую и новую силу. Но не излишне ли подобное усиліе доказать возможность духовнаго вкушенія тѣла и крови Христовой посредствомъ одной вѣры? Тогда было бы достаточно только указать на этотъ способъ вкушенія,—и Іудеи совершенно успокоились бы. Противъ такого пріобщенія они даже и не думали возражать. Какъ возраженіе ихъ прямо направлено было противъ дѣйствительнаго вкушенія; такъ и особенно усиленное опроверженіе его очевидно показываетъ, что они должны принять обѣтованіе въ томъ самомъ смыслѣ, противъ котораго возражали, т. е. должны вѣрить въ возможность дѣйствительнаго вкушенія тѣла и

([1]) Glassius, Philologia sacra, his temporibus accomodata, 1776 an. tom. 1 pag. 397.

крови Христовой, сколько бы это ни превышало силы ихъ разумѣнія.

в) Новое доказательство для буквальнаго объясненія представляется въ слѣдующемъ (55) стихѣ, въ которомъ Спаситель продолжаетъ рѣчь Свою еще съ большимъ подтвержденіемъ: *плоть моя истинно есть брашно, и кровь моя истинно есть пиво*. Прибавленіе новаго слова: *истинно*—съ одной стороны свидѣтельствуетъ о совершенномъ тождествѣ между предметами, о которыхъ здѣсь говорится, а съ другой—ясно показываетъ, что іудеи, соблазнявшіеся предложеніемъ—ясти плоть и пити кровь—не ошибались въ объясненіи словъ Іисуса Христа, и что Онъ истинно обѣтовалъ имъ вкушеніе Своей плоти и крови. Конечно, эта мысль послужила поводомъ къ тому, что во многихъ манускриптахъ, переводахъ и у св. Отцевъ нарѣчіе—ἀληθῶς—замѣнено прилагательнымъ—ἀληθής ([1]). И самое различіе между плотію и кровію также не мало говоритъ въ пользу объясненія словъ обѣтованія въ собственномъ значеніи; иначе оно совершенно излишне и такъ многократно повторяется безъ всякой цѣли. Наконецъ—

г) Божественный Учитель употребляетъ какъ бы послѣднее средство для того, чтобы не убѣждающихся Его словами и еще продолжающихъ роптать на обѣтованіе—плѣнить въ послушаніе вѣры. Для убѣжденія въ возможности одного чуда Онъ обращаетъ вниманіе ихъ на другое, равно непостижимое для обыкновеннаго разумѣнія. *Вѣдый Іисусъ въ себѣ, яко ропщутъ о семъ ученицы его, рече имъ: сіе ли вы блазнитъ? Аще убо узрите Сына человѣческаго восходяща, идѣже бѣ прежде* (—61. 62)? Оче-

---

([1]) Wiseman, loco citat.

видно, Спаситель указываетъ здѣсь на Свое вознесеніе отъ земли на небо; но для чего и какое отношеніе этого событія къ предъидущей рѣчи? Реформаты даютъ этимъ словамъ слѣдующее значеніе: «когда Я взойду на небо, вы перестанете соблазняться и роптать» ([1]). Не отвергая вовсе такого объясненія, мы не можемъ не сдѣлать къ нему необходимаго дополненія, прямо вытекающаго изъ хода рѣчи»: еще ли, не смотря на всѣ убѣжденія,—какъ бы такъ говорилъ Іисусъ Христосъ Іудеямъ,—вы не хотите вѣрить, что вкушеніе Моей плоти принесетъ вамъ жизнь вѣчную? Ужели, только что назвавши Меня пророкомъ, грядущимъ съ небесе, такъ скоро забываете Мое чудотворное всемогущество и, сомнѣваясь въ истинѣ Моего обѣтованія, опять не хотите признавать Меня сшедшимъ съ неба? Если такъ, то чтоже вы подумаете, когда Я скажу вамъ, что эта самая плоть вознесется на небо и Я—Сынъ человѣческій—возвращусь туда, гдѣ былъ прежде? Ужели вы еще и тогда станете сомнѣваться въ истинѣ словъ Моихъ?» ([2])? Главное основаніе для всего этого распространенія представляется въ собственныхъ словахъ Спасителя. Отсюда можно видѣть, что Самъ Онъ считалъ настоящее ученіе Свое недоступнымъ для обыкновеннаго понятія и особенно труднымъ даже для принятія вѣрою. Значитъ, недоумѣніе іудеевъ находилъ Онъ очень естественнымъ и небезъосновательнымъ; посему-то для разрѣшенія его Онъ съ кроткою снисходительностію объясняетъ сущность и высокіе плоды Своего обѣтованія; потомъ для окончательнаго убѣжденія возводитъ мысль ихъ къ Своему возне-

([1]) Kuinoël, Comment. in S. Iohan. p. 374.—Bloomfield,—p. 220.

([2]) Cursus complet. S. Scripturae, Comment. in Iohan. tom. XXIII. p. 262.

сенію на небо, откуда, по недавнему признанію ихъ же самихъ, Онъ и пришелъ. Обращеніе къ столь необычайному способу убѣжденія, которымъ Спаситель пользовался весьма рѣдко (только дважды—Іоан. 1, 51 и Матѳ. 26, 63), будетъ понятно и умѣстно здѣсь только тогда, если допустить, что предметъ обѣтованія есть высочайшее, непостижимое, но тѣмъ не менѣе дѣйствительное вкушеніе плоти и крови Его въ таинствѣ Евхаристіи. Напротивъ для увѣренія въ необходимости и возможности духовнаго единенія съ Нимъ, для ученія о вѣрѣ въ Его страданія и смерть, которое постоянно повторялось въ устахъ Его,—такое необычайное доказательство было бы излишне, не имѣло бы ни цѣли, ни значенія.

Такъ всѣ частности въ отвѣтѣ Божественнаго Учителя какбы намѣренно направлены къ подтвержденію того, что іудеи не ошибочно понимали слова Іисуса Христа о вкушеніи плоти и крови Его въ собственномъ значеніи,—что такое разумѣніе ихъ вполнѣ соотвѣтствовало Его намѣренію. Посему имуще Свидѣтеля велика Іисуса Сына Божія, мы твердо держимся того исповѣданія, что Онъ ясно и неложно обѣщалъ намъ вкушеніе истинной Своей плоти и крови. Значитъ, дѣйствительное присутствіе ихъ въ святѣйшей Евхаристіи—выше всякаго сомнѣнія: *вѣренъ бо есть обѣщавый и отрещися себе не можетъ* (Евр. 10, 24).

Впрочемъ и противники признаютъ себя не неосновательными въ своемъ изъясненіи словъ обѣтованія. Посему мы не можемъ не разсмотрѣть представляемыхъ ими отъ себя основаній и не опровергнуть дѣлаемыхъ ими противъ насъ возраженій. Какъ на самое близкое и сильнѣйшее изъ этихъ основаній они указываютъ на

а) 63-й стихъ, въ которомъ Спаситель къ удаляющим-

ся отъ Него іудеямъ дѣлаетъ слѣдущее обращеніе: *Духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже; глаголы, яже азъ глаголю вамъ, духъ суть и животъ суть.* По мнѣнію реформатовъ въ этомъ обращеніи Іисусъ Христосъ ясно показалъ, что слова Его спасительны только тогда, если понимать ихъ въ несобственномъ, духовномъ значеніи, и что напротивъ объясняемыя въ смыслѣ простомъ, буквальномъ онѣ совершенно безполезны. Вся сущность этого объясненія, очевидно, основывается на значеніи словъ—*духъ* и *плоть*, которыя Кальвинистами принимаются за совершенно тождественныя съ понятіями—иносказательный и буквальный смыслъ рѣчи. Но можно ли усвоить этимъ словамъ такое значеніе и оправдывается ли оно подобными примѣрами изъ св. Писанія? Не споримъ, что у св. Писателей слово — *духъ* иногда употребляется вмѣсто духовнаго, иносказательнаго разумѣнія рѣчи, — и въ этомъ значеніи всегда ясно противополагается письмени. *Иже и удоволи насъ служители быти нову завѣту, не письмене, но духу; письма бо убиваетъ, а духъ животворитъ* (2 Кор. 3, 6); *иже втайнѣ Іудей и обрѣзаніе сердца духомъ, а не писаніемъ* (Римл. 2, 29; 7, 6). Но съ другой стороны неоспоримо также и то, что въ св. книгахъ ветхаго и новаго Завѣта не представляется ни одного мѣста, въ которомъ слово-плоть, въ противоположность съ духомъ, означало бы собственный, буквальный смыслъ рѣчи. И нельзя не замѣтить, что въ представленныхъ текстахъ Ап. Павлу, для удержанія метафоры въ обоихъ членахъ, было бы ближе и приличнѣе всего употребить это слово въ подобномъ значеніи, если бы общее употребленіе представляло для сего основаніе. Но ни у св. Павла, ни у другаго св. писателя подобнаго употребленія слова—*плоть*

рѣшительно нигдѣ не встрѣчается. Посему мы имѣемъ право отвѣчать реформатамъ, что усвояемое ими этому слову значеніе вовсе произвольно и не имѣетъ никакого основанія, и если — духъ иногда означаетъ духовный смыслъ Писанія, то во всѣхъ этихъ случаяхъ ему противополагается не плоть, а письмя. Между тѣмъ въ бесѣдѣ Іисуса Христа слова эти поставлены въ совершенной и очевидной противоположности: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже*. Примѣровъ подобнаго противопоставленія ихъ весьма много и значеніе ихъ при семъ всегда одно и тоже. Апостолъ Павелъ со всею ясностію и подробностію опредѣлилъ это значеніе: *ни едино нынѣ осужденіе сущимъ о Христѣ Іисусѣ, не по плоти ходящимъ, но по духу;—мудрованіе плотское смерть есть, а мудрованіе духовное животъ и миръ* (Рим. 8, 1. 6. 8). Или: *духомъ ходите и похоти плотскія не совершайте; плоть бо похотствуетъ на духа, духъ же на плоть: сіяже другъ другу противятся;—наченше духомъ нынѣ плотію скончаваете* (Гал. 5, 16. 17; 3, 3). Значеніе этихъ и многихъ подобныхъ мѣстъ понятно, и противники наши, конечно, не будутъ отвергать, что во всѣхъ ихъ — порочныя чувствованія, преступныя расположенія и дѣйствованія плотскаго, невозрожденнаго человѣка противополагаются святымъ расположеніямъ и благочестивой дѣятельности человѣка возрожденнаго, облагодатствованнаго ([1]). Посему мы будемъ справедливѣе и основательнѣе реформатовъ, если, сравнивая слова Іисуса Христа (*плоть не пользуетъ*

([1]) Подобное значеніе слова эти имѣютъ въ философскихъ и религіозныхъ сочиненіяхъ восточныхъ народовъ. Münter, Miscellanea Hofnensia, 1816, t. 11. p. 23. Windischman, Die Philosophie in Vortgang der Weltgeschichte, 1832, Theil 1, Buch. 11, p. 1889.

ничтоже) съ многими другими подобными и совершенно ясными мѣстами св. Писанія, объяснимъ ихъ въ слѣдующемъ значеніи: когда Спаситель обѣтовалъ іудеямъ и на возраженіе ихъ рѣшительно подтвердилъ, что Онъ дастъ имъ ясти плоть Свою и пить кровь,—они, не имѣя основанія объяснить это обѣтованіе въ иносказательномъ значеніи, составили объ немъ грубое, плотское понятіе, т. е. будто они должны будутъ вкушать Его плоть и кровь видимымъ образомъ. Конечно, не выходя изъ круга обыкновенныхъ, человѣческихъ понятій, они сами не могли возвыситься до представленія о непостижимомъ образѣ таинственнаго вкушенія тѣла и крови Христовой, чудесно прикровенныхъ подъ видомъ хлѣба и вина. Посему вмѣсто безполезнаго ропота они должны были просить себѣ и ожидать высшаго, вспомоществуемаго благодатію разумѣнія. Іисусъ Христосъ, какъ бы обращая вниманіе ихъ на это вразумленіе, говоритъ: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть не пользуетъ ничтоже*, т. е. слова Мои таковы, что человѣкъ плотскій, невозрожденный не можетъ понимать ихъ безъ благодатнаго вразумленія, и изъясненіе ихъ, внушаемое плотію, вовсе безполезно. Предлагаемое Мною вкушеніе плоти и крови должно разумѣть не въ грубомъ, чувственномъ значеніи, но въ высшемъ, таинственномъ, хотя тѣмъ не менѣе дѣйствительномъ (¹). При такомъ объясненіи ничего не представляется страннаго, что бы могло ужасать васъ. Значитъ, причина обдержащаго васъ ужаса заключается въ васъ же самихъ, въ вашемъ невѣріи; *суть бо отъ васъ нѣцыи, иже не вѣруютъ* (— 64).

(¹) Cursus Completus S. Scripturae, comment. in Ioh. t. XXIII, p. 262; J. Perroue, Praelectiones Theologicae, t. 11. c. 1, p. 169; Wiseman, sur la réelle présence, dissert. IV.

Къ такому объясненію словъ—*духъ есть, иже оживляетъ*.... можно присоединить и другое, весьма близкое, которое отнюдь не опровергаетъ, но еще подтверждаетъ его. Блаженный Августинъ и св. Кириллъ Александрійскій въ этихъ словахъ Іисуса Христа находятъ слѣдующій смыслъ: духъ и Божество Спасителя дѣлаютъ плоть Его животворящею, и только въ соединеніи съ Божественною природою Его она можетъ быть источникомъ безсмертія. Напротивъ мертвая, раздѣленная на части, какъ представляли Іудеи, она не можетъ сообщать вкушающимъ столь чудесныхъ даровъ (1). «Учителю благій, вопрошаетъ бл. Августинъ, ужели плоть ничтоже пользуетъ, когда Самъ же Ты сказалъ: *аще не снѣсте плоти моей, ни піете крове, живота не имате въ себѣ?* Ужели животъ ничтоже пользуетъ? И для чего мы существуемъ, если не для вѣчнаго живота, который Ты обѣщаешь намъ съ вкушеніемъ Твоей плоти и крови?—И такъ что же значитъ: *плоть ничтоже пользуетъ*?—Она не пользуетъ, если понимать ее, такъ понимали ее іудеи, которые представляли ее обыкновенною, подобно мясу, разсѣкаемому и продаваемому на торжищѣ, а не въ соединеніи съ духомъ. Посему и сказано: *плоть ничтоже пользуетъ*, точно такъ же, какъ—разумъ кичитъ, или—знаніе надмѣваетъ. Ужели же поэтому мы должны ненавидѣть знаніе? Нѣтъ, знаніе надмѣваетъ одно, безъ любви; посему и прибавлено: а *любы созидаетъ*. Присоедини къ знанію любовь,—и оно будетъ полезно,—не само чрезъ себя, но чрезъ любовь. Точно также и плоть одна ничтоже пользуетъ; но пусть присоединится къ ней духъ, какъ къ знанію—любовь,—и она будетъ весьма благотворна.

---

(1) H. B. Starkii, Notae selectae, p. 104.

Если бы плоть не доставляла никакой пользы, то и Слово не сдѣлалось бы плотію ([1]). Въ томъ же самомъ значеніи объясняетъ слова Іисуса Христа и св. Кириллъ Александрійскій: «одна плоть вовсе не можетъ оживлять, потому что сама она имѣетъ нужду въ оживляющемъ; но она животворитъ, потому что соединена съ животворящимъ Словомъ» ([2]).

Представленныя нами объясненія, возмемъ ли ихъ въ отдѣльности, или соединимъ вмѣстѣ,—съ одной стороны рѣшительно отвергаютъ мысль противниковъ, будто слова—*духъ и плоть*—означаютъ здѣсь тоже, что́—буквальный и переносный смыслъ рѣчи, а съ другой—достаточно уполномочиваютъ насъ понимать обѣтованіе Іисуса Христа въ собственномъ значеніи и относить къ дѣйствительному вкушенію тѣла и крови Его въ таинствѣ Евхаристіи. Нельзя также не видѣть и того, чѣмъ различается наше объясненіе отъ разумѣнія капернаумскихъ іудеевъ. Мы согласны съ ними въ томъ, что Спаситель предлагаетъ здѣсь дѣйствительное вкушеніе Своей плоти и крови; но нашъ образъ вкушенія рѣшительно, какъ небо отъ земли, отличается отъ грубаго, чувственнаго представленія ихъ. Мы вѣруемъ, что присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ Евхаристіи есть истинное и существенное, но невидимое, утаенное подъ видами хлѣба и вина ([3]). И просвѣщенному вѣрою взору нашему, при вкушеніи этихъ Животворящихъ Таинъ, не представляется ничего ужаснаго, что́ бы исторгало у насъ, какъ у Іудеевъ, недовѣрчивый ропотъ: *жестоко есть слово сіе*! Какъ же послѣ сего нелѣпы тѣ упреки и насмѣшки

([1]) Tractatus XXVII in Evang. Iohannis.

([2]) Comment. in. h. locum S. Johannis.

([3]) Камень вѣры, ч. 11, стр. 7 и 6.

кальвинистовъ, въ которыхъ они ставятъ насъ на одной чертѣ съ капернаумскими іудеями!

Общая участь всякаго ложнаго мнѣнія такова, что самые пламенные защитники его или не могутъ между собою согласиться въ доказательствахъ на него, такъ что взаимнымъ разногласіемъ опровергаютъ сами себя, или же видя безполезность своихъ усилій, наконецъ сознаются въ своей ошибкѣ и съ прискорбіемъ отказываются отъ того, что дотолѣ съ жаромъ защищали. Такъ и реформаты сперва думали рѣшительно опровергнуть нашъ догматъ о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Господней въ Евхаристіи словами Іисуса Христа: *духъ есть, иже оживляетъ, плоть ничтоже пользуетъ*. Но произвольно объясняя эти слова, они до того разрознились между собою, что забыли общую для всѣхъ ихъ цѣль и вмѣсто насъ едва успѣвали взаимно опровергать другъ друга и защищаться. Неудивительно, что благоразумнѣйшіе изъ нихъ нашли лучшимъ оставить эту несправедливую попытку и начали изъяснять показанныя слова совершенно согласно съ нами. Такъ одинъ изъ нихъ же самихъ искренно сознается, что «объясненіе словъ—*духъ и плоть*—въ значеніи буквальнаго и переноснаго смысла рѣчи не можетъ быть подтверждено словоупотребленіемъ новозавѣтныхъ писателей и что подъ духомъ должно разумѣть совершеннѣйшій, возвышеннѣйшій образъ чувствованія, разумѣнія и дѣйствованія, а подъ плотію—низкій, грубый образъ понятій, какой напр. іудеи имѣли о Мессіи. Поэтому и здѣсь какъ бы такъ говорилъ Іисусъ Христосъ: вы должны отказаться отъ грубыхъ своихъ понятій и предразсудковъ; ибо только возвышенный образъ разумѣнія и дѣйствованія—духъ—доставляетъ

спасеніе, а грубый и низкій—плоть—вовсе безполезенъ для вѣчнаго блаженства» ([1]).

б) Принужденные уступить очевидной истинѣ въ одномъ мѣстѣ, реформаты думаютъ торжествовать надъ нами съ другой стороны. «Не всѣ приступающіе къ таинству причащенія удостоиваются тѣхъ высочайшихъ обѣтованій, которыя соединяетъ съ нимъ Іисусъ Христосъ; для этого требуются со стороны ихъ извѣстныя условія. Значитъ, если объяснять бесѣду Спасителя въ собственномъ смыслѣ и относить ее къ вкушенію плоти и крови Его, а не къ духовному единенію съ Нимъ посредствомъ живой вѣры; то открывается необходимость въ различныхъ ограниченіяхъ и исключеніяхъ. Посему лучше понимать обѣтованіе въ такомъ (т. е. иносказательномъ) значеніи, при которомъ подобныя ограниченія не имѣютъ мѣста». Такое умствованіе кальвинисты считаютъ для себя также основаніемъ объяснять слова Спасителя въ свою пользу ([2]). Прежде положительнаго отвѣта на это возраженіе, мы обращаемъ его противъ самихъ же реформатовъ и спрашиваемъ: развѣ принимаемое ими духовное вкушеніе, совершаемое посредствомъ вѣры, можетъ доставлять обѣтованныя блага всѣмъ пріобщающимся, — развѣ и оно не требуетъ также со стороны ихъ извѣстныхъ условій? Съ другой стороны условія и ограниченія, которыя они выставляютъ намъ въ упрекъ, имѣютъ мѣсто при всякомъ законѣ, сопровождаютъ всякій завѣтъ. Когда законода-

---

([1]) Kuinoël, Comment. in Joh. t. 11, p. 400; Schleusner, Lexicon N. T. подъ словами σάρξ и πνεῦμα, 1817. t. 11, p. 618 и 448.—Horne, introductio... vol. 11, p. 445.

([2]) Waterland, Revue de la doctrine de l'Euchar, vol. VIII, p. 102;—Beveridge, systema complet. Theol. vol. 11, p. 241.

тель обѣщаетъ тѣ или другія награды, объявляетъ о благихъ послѣдствіяхъ предлагаемаго закона; то, безъ сомнѣнія, при этомъ всегда предполагается, хотя бы ясно и не было высказано, что законъ его будетъ выполненъ совершенно, по всѣмъ требуемымъ условіямъ, что при недостаткѣ этихъ условій и самыя награды будутъ простираться не на всѣхъ. Значитъ ограниченія и исключенія сами собою неизбѣжны. Какъ ни высоки и чудодѣйственны плоды вѣры; но на самомъ дѣлѣ они усвояются вѣрѣ только живой, сопровождаемой любовію; ибо и демоны также вѣруютъ (Іак. 2. 19). Въ такомъ же смыслѣ, требуются извѣстныя условія и для достойнаго пріобщенія; но отсюда, конечно еще не открывается необходимости измѣнять понятіе о существѣ таинства.

в) Реформаты съ укоризною указываютъ въ нашемъ объясненіи мнимую впрочемъ несообразность, которой мы не только не скрываемъ, но открыто высказываемъ, какъ одно изъ доказательствъ справедливости своего ученія. Самый ревностный защитникъ кальвинизма упрекаетъ насъ въ томъ, что, принимая обѣтованіе Іисуса Христа въ собственномъ смыслѣ, мы изъ таинства Евхаристіи дѣлаемъ чудо [1]. Охотно признаемся, что относя это обѣтованіе къ дѣйствительному вкушенію тѣла и крови Христовой, мы видимъ здѣсь чудо,—даже величайшее изъ чудесъ; но что же въ этомъ несообразнаго? Что такъ и должно быть, что чудесность есть существенное свойство Евхаристіи, — мы не будемъ теперь выводить этого изъ общаго понятія объ ней, какъ о таинствѣ, но обратимся къ самому обѣтованію,—и въ обстоятельствахъ

---

[1] Werenfelsius, Sylloge dissertationum theologicarum, c. III, p. 104. Id quoque objicere possumus, quod ex sacramento faciunt miraculum.

его найдемъ достаточное для себя оправданіе. Іудеи послѣ чудеснаго умноженія хлѣбовъ признали Іисуса Христа пророкомъ; но какъ бы для окончательнаго убѣжденія въ этомъ просятъ у Него другаго, большаго чуда,—какое напримѣръ совершилъ Моусей. Справедливо послѣ сего ожидать, что Іисусъ Христосъ представитъ имъ какое-нибудь высочайшее дѣло своего всемогущества,—какъ послѣднее доказательство своего Божественнаго посланничества. И для этой-то цѣли онъ предлагаетъ имъ обѣтованіе о вкушеніи Своей плоти и крови, — называетъ это брашномъ, далеко превосходящимъ ниспосланную отцамъ ихъ манну, давая чрезъ то разумѣть, что и Самъ Онъ также далеко превосходитъ величайшаго древняго чудотворца — Моусея. Значитъ, предметомъ настоящаго обѣтованія должно быть чудо, и притомъ величайшее, превосходнѣйшее, нежели каково было чудо умноженія хлѣбовъ и ниспосланія манны. Но можно ли приписать ему столь высокое достоинство, можно ли даже ставить его на ряду съ другими чудесами, если не относить къ дѣйствительному вкушенію истиннаго тѣла и крови Господней въ Евхаристіи? И что чудеснаго въ томъ, что извѣстный предметъ (хлѣбъ) дѣлается напоминательнымъ или представительнымъ знакомъ другаго, не принимая въ себя ни свойствъ, ни сущности сего послѣдняго? «Аще хлѣбъ евхаристическій образомъ токмо есть тѣла Христова; то не можетъ быти лучшій, преизящнѣйшій и полезнѣйшій манны. Наоборотъ, манна, яко хлѣбъ ангельскій, чудесный и всякъ вкусъ въ себѣ имущій, большее имать преизящество паче хлѣба евхаристическаго, аще той есть образъ точію тѣла Христова» (1).

---

(1) **Камень вѣры,—ч. II, стр. 24.**

Нѣтъ нужды продолжать разборъ другихъ возраженій реформатовъ противъ того значенія, въ какомъ мы понимаемъ обѣтованіе Спасителя объ Евхаристіи. Предложенныя и опровергнутыя уже довольно показываютъ, какъ слабы и безплодны усилія ихъ въ опроверженіи ясной и очевидной истины. При всестороннемъ разсмотрѣніи всѣхъ частныхъ подробностей этого обѣтованія не представлялось ни одной черты, ни одного признака, которые бы могли подавать какое нибудь основаніе кальвинистамъ въ ученіи ихъ о сущности Евхаристіи. Напротивъ все— и обстоятельства, предшествовавшія и сопутствовавшія обѣтованію объ ней,—и образъ самаго обѣтованія, и понятія объ немъ Іудеевъ, — и отвѣтъ Іисуса Христа на ихъ возраженіе,—и слѣдствія этого отвѣта,—все уполномочиваетъ насъ объяснять бесѣду Его въ смыслѣ собственномъ, и на основаніи этого, единственно справедливаго объясненія—утверждать истину дѣйствительнаго, а не символическаго только присутствія тѣла и крови Господней въ таинствѣ причащенія.

СЛОВО

предъ погребеніемъ тѣла въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнѣйшаго Григорія митрополита новгородскаго и с.-петербургскаго, эстляндскаго и финляндскаго ([1]).

Итакъ моему немощному слову суждено быть послѣднимъ словомъ любви и признательности къ тебѣ, почившій Архипастырь! Думалъ ли я, возводимый тобою на высшую чреду служенія Церкви, что мнѣ такъ скоро должно будетъ лишиться твоего руководства, что мнѣ выпадетъ жребій исполнить долгъ слова при твоемъ гробѣ? О, какой тяжелый долгъ, какой тягостный жребій суждено понести мнѣ! Въ настоящія минуты, въ настоящемъ состояніи души легче и отраднѣе было бы для меня не слово, а слезы проливать о тебѣ!.. Что скажу я достойное тебя, достойное признательности и любви къ тебѣ паствы твоей и окружающихъ гробъ твой? Буду ли изображать словомъ великость потери, которую причинила смерть твоя Церкви и Отечеству? Но кто изъ окружающихъ гробъ твой не знаетъ, что смерть Іерарха столь много исполненнаго долговременной опытности и ревности о Церкви, смерть мужа такъ твердаго въ пре-

---

([1]) Произнесено въ соборномъ храмѣ св. Александроневской Лавры ректоромъ Духовной Академіи Н. Е. В,—20 Іюня 1860 г.

данности Царю и Отечеству, какъ ты,—есть необъятная потеря для Церкви и Отечества, особенно въ настоящее время, когда такъ много жаждутъ перемѣнъ и улучшеній и такъ мало дорожатъ мудрыми уроками многолѣтней опытности! Буду ли словомъ моимъ призывать паству твою къ молитвѣ о тебѣ? Но твоя любовь къ пасомымъ, твои труды и подвиги на пользу Церкви давно снискали тебѣ усердныхъ молитвенниковъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ Господь судилъ тебѣ быть пастыремъ душъ и, безъ сомнѣнія, память и моленіе о тебѣ пребудутъ въ родъ и родъ! Буду ли искать назиданія въ твоей жизни и указывать въ ней примѣры ревностнаго исполненія обязанностей возлагаемыхъ на насъ? Такъ, много уроковъ предстало бы вниманію нашему при самомъ легкомъ и поверхностномъ взглядѣ на жизнь твою, Архипастырь нашъ. Но боюсь, чтобы слово, касаясь твоей жизни, не обратилось въ слово хвалы тебѣ и тѣмъ не огорчило твоего духа, который никогда не любилъ и не искалъ славы отъ человѣкъ. Между тѣмъ, въ настоящія минуты если какое слово утѣшительно для насъ, то слово о тебѣ! Сердца, скорбящія о почившемъ, если могутъ говорить и слушать какое слово, то именно слово о почившемъ. Около его вращаются всѣ мысли и чувства ихъ! О тебѣ, и только о тебѣ хотѣлось бы и намъ говорить въ настоящее время! Да будетъ же позволено моему слову коснуться жизни твоей, почившій Архипастырь! Да будетъ слово сіе не въ похвалу или прославленіе тебѣ, а единственно въ выраженіе нашей любви къ тебѣ. Прими его, какъ послѣднюю земную дань сыновней празнательности къ тебѣ.

Какъ въ обширномъ цвѣтистомъ саду взоръ нашъ, увлекаемый разнообразіемъ и красотою цвѣтовъ, не мо-

жетъ остановиться на одномъ цвѣткѣ, но перебѣгаетъ отъ одного цвѣтка на другой: такъ и при мысли о жизни почившаго Архипастыря не знаешь, на чемъ остановиться вниманіемъ,—какую добродѣтель, какой родъ дѣятельности изъ его жизни взять въ предметъ созерцанія и слова! Почти полстолѣтія — самаго усерднаго, самаго дѣятельнаго служенія Церкви и Отечеству! Почти полстолѣтія—постоянныхъ дѣлъ и неусыпныхъ трудовъ пастырскихъ, правительственныхъ, подвижническихъ, ученыхъ, благотворительныхъ! Какого подвига, какой добродѣтели, какого величія не найдешь въ такомъ многолѣтнемъ, въ такомъ разнообразномъ и ревностномъ служеніи! Такъ, не краткое слово потребно для изображенія такой жизни,—не достанетъ ни времени, ни силъ у насъ, если мы рѣшимся изображать эту дивную жизнь отъ начала до конца. Остановимъ вниманіе свое только на томъ въ этой жизни, что болѣе всего сблизило и соединяло насъ съ почившимъ Архипастыремъ и что мы видѣли собственными очами. Это — пастырское служеніе его Церкви и Отечеству въ этомъ престольномъ градѣ.

«Одна изъ главнѣйшихъ моихъ обязанностей, говорилъ почившій Архипастырь въ словѣ своемъ при вступленіи на здѣшнюю каѳедру, заключается въ слѣдующихъ словахъ Господа къ св. Пророку: *ты сыне человѣчь, въ стража дахъ тя дому Израилеву и усышиши отъ устъ моихъ слово и проповѣси имъ отъ мене* (Іезек. 33, 7.)». Изъ этихъ словъ видно, что почившій Архипастырь важнѣйшею обязанностію пастырскаго служенія своего считалъ то, чтобъ охранять паству свою отъ враговъ вѣры и спасенія и чтобы проповѣдывать слово Божіе,— и во все время пребыванія своего на здѣшней каѳедрѣ

онъ неопустительно исполнялъ эти два важнѣйшія дѣла пастырской обязанности.

Быть на стражѣ спасенія людей, охранять ихъ отъ заблужденій ума, отъ претыканія воли, отъ ложныхъ увлеченій сердца,—отъ всего, чѣмъ враги спасенія нашего увлекаютъ насъ во грѣхъ и погибель,—это такое дѣло, которое требуетъ величайшихъ трудовъ и усилій во всякое время, а тѣмъ болѣе тогда, когда враги умножаются, изощряютъ стрѣлы свои, нападая постоянно, уязвляя невидимо, скрываясь подъ личиной доброжелательства, любви, просвѣщенія, свободы! Но эта тяжесть не только не охлаждала въ почившемъ Архипастырѣ пламенной ревности къ охраненію паствы отъ враговъ спасенія, но даже напротивъ постоянно поддерживала и возбуждала ее. Онъ постоянно слѣдилъ за врагами спасенія своей паствы на всѣхъ путяхъ ихъ гибельнаго дѣйствованія. Литература, общественныя увеселенія, обычаи свѣта, разговоры, одежда, празднества, богатство и бѣдность, знатность и нищета,—все въ этомъ отношеніи было предметомъ его вниманія,—вездѣ смотрѣлъ онъ: не покажется ли гдѣ опасность для душъ ввѣренныхъ его попеченію. И гдѣ являлась такая опасность, гдѣ видѣлъ онъ вредъ для вѣры и нравственности, тамъ немедленно вступалъ онъ въ борьбу, и, не имѣя чѣмъ противодѣйствовать злу, кромѣ слова обличенія или угрозы, онъ обличалъ и угрожалъ, отнюдь не останавливаясь предъ мыслію: что скажутъ объ немъ, не вооружится ли противъ него общественное мнѣніе, не возстанутъ ли на него сильные земли. Мало этого: зная, какъ часты и удобны сношенія здѣшняго града съ иноземными народами и странами, почившій Архипастырь устремлялъ заботливый взоръ свой и за предѣлы своего отечества,—и тамъ на-

блюдалъ, не вѣетъ ли гдѣ духъ вражды и злобы противъ Церкви Православной; особенно слѣдилъ онъ за иностранною духовною литературою: и какъ скоро замѣчалъ гдѣ явленія враждебныя Православію, заблаговременно обдумывалъ и, если нужно, принималъ противъ нихъ мѣры. И все это было въ немъ не какимъ нибудь временнымъ порывомъ ревности, — нѣтъ, это было въ немъ постоянною, неизмѣнною цѣлію его жизни и дѣятельности. Какъ часто случалось видѣть его въ трудахъ для этой цѣли безъ всякаго отдыха отъ самаго ранняго утра до самаго поздняго вечера! Какъ часто для этой цѣли лишалъ онъ себя самаго необходимаго сна и покоя во время ночи! Какая горесть выражалась въ лицѣ его, какая грусть звучала въ голосѣ его, когда онъ съ своими приближенными говорилъ или слушалъ вѣсти о вредѣ и ущербѣ, причиняемомъ спасенію душъ христіанскихъ! Какъ желалъ онъ и какъ старался пробудить такую же ревность о спасеніи другихъ во всѣхъ своихъ ближайшихъ сотрудникахъ и подчиненныхъ! То приказаніями, то настойчивыми требованіями, то ласкою и наградами, то просьбами и обѣщаніями онъ постоянно внушалъ имъ бодрствовать на стражѣ Церкви и наблюдать, не дѣйствуютъ ли гдѣ враги ея. Съ этою цѣлію онъ не однократно собиралъ къ себѣ пастырей сего града, и то указывалъ имъ враговъ, съ которыми должно имъ бороться, то назначалъ имъ различные посты для наблюденія за кознями и нападеніями вражіими. Съ этою цѣлію онъ положилъ основаніе не одному періодическому изданію по духовной литературѣ нашей; съ этою же цѣлію пожертвованіями своими онъ старался вызвать ученую дѣятельность богослововъ въ защиту православія и въ обличеніе мнѣній и заблужденій иновѣрныхъ! Какая радость

была для него, если онъ находилъ помощь или по крайней мѣрѣ сочувствіе своей бдительности на стражѣ Церкви! Какое удовольствіе сіяло въ лицѣ его, когда онъ видѣлъ усердные труды и успѣшные опыты своихъ подчиненныхъ въ охраненіи Церкви и Православія! Въ подобныхъ случаяхъ онъ не находилъ словъ для выраженія своей благодарности; въ подобныхъ случаяхъ онъ до слезъ трогалъ своею привѣтливостію, своими ласками, своими поклонами! О, чѣмъ воздадимъ тебѣ, почившій Архипастырь нашъ, за твою отеческую заботливость объ насъ, за твою пастырскую бдительность на стражѣ спасенія нашего?!.

Не съ меньшею, если не съ бóльшею ревностію исполнялъ онъ и другое важнѣйжее дѣло пастырской обязанности, — проповѣданіе Слова Божія. Онъ всегда считалъ священнымъ долгомъ своимъ сказать слово назиданія за каждымъ служеніемъ своимъ, которое онъ любилъ совершать такъ часто для возношенія молитвъ о благосостояніи и спасеніи своей паствы. Для исполненія этого долга онъ съ любовію жертвовалъ тѣми нѣсколькими часами, которые едва оставались ему для отдыха отъ разнообразныхъ и многочисленныхъ трудовъ его по управленію Россійскою Церковію и его паствою. Одно только совершенное изнеможеніе могло удержать его отъ проповѣданія Слова Божія, и какъ страдалъ онъ душею, когда немощи тѣлесныя или скорби душевныя препятствовали ему сказать слово назиданія паствѣ! И тѣмъ удивительнѣе, тѣмъ болѣе достоподражаема была такая ревность къ проповѣданію Слова Божія, что ею одушевлялся почившій Архипастырь безъ всякой мысли о своей славѣ или чести. Никогда ни въ чемъ не искалъ онъ *своихъ си*. Посвятивъ всего себя на служеніе Церкви, онъ и въ

проповѣданіи Слова Божія совершенно жертвовалъ собою для своей паствы. Вотъ почему въ проповѣдяхъ его никогда не было какой нибудь искуственности, какого нибудь старанія блеснуть изяществомъ слова; нѣтъ, онъ терпѣть не могъ *препрътельныхъ человпческія премудрости словесъ.* Какъ въ жизни своей онъ былъ безхитростенъ, прямъ, сердеченъ и честенъ, такъ и проповѣдь его всегда была безъискуственна, проста, общепонятна, тверда и сердечна, такъ что и о словѣ его, какъ о жизни, можно было сказать: *се воистину израильтянинъ, въ немъ же льсти нпсть!* И какъ внятно звучали слова его сердцамъ безхитростнымъ и простымъ, какъ увлекало слово его души ищущія истинно—отеческаго и пастырскаго назиданія! Говорить ли о томъ, что ревность его къ проповѣданію слова Божія не ограничивалась имъ самимъ, что онъ заботился поддерживать и распространять эту ревность не только въ своей паствѣ, но и во всей Церкви русской? Объ этомъ многое могутъ сказать пастыри здѣшняго града, которые знаютъ, какое глубокое вниманіе обращалъ онъ на ихъ проповѣдническую дѣятельность, и какъ радовали его усердіе и успѣхи ихъ въ этомъ священномъ дѣлѣ. Объ этомъ же говоритъ и мысль почившаго Архипастыря—основать новое духовное училище для образованія провозвѣстниковъ Слова Божія не только въ Россіи, но и въ отдаленныхъ странахъ—людямъ сѣдящимъ во тмѣ и сѣни смертнѣй. Объ этомъ, наконецъ, громко вѣщаетъ его любовь къ духовноучебнымъ заведеніямъ, особенно къ духовной академіи, какъ высшему разсаднику проповѣдниковъ слова Божія. Въ этомъ послѣднемъ заведеніи все—отъ ректора до воспитанника, отъ развитія и направленія наукъ до внѣшняго вида академіи—все было

предметомъ самой любимой его заботливости. Истинно какъ мать о дитяти, такъ онъ пекся о своей академіи. Съ какою радостію, бывало, идетъ онъ въ академію видѣть труды и успѣхи наши! Какое живое участіе принималъ онъ во всѣхъ ученыхъ предпріятіяхъ нашихъ! Какъ готовъ былъ поощрять и награждать усердіе наше! Какъ любилъ онъ говорить объ академіи! Даже на смертномъ одрѣ своемъ, при послѣднемъ прощаніи со всѣми, за нѣсколько часовъ до своей кончины, когда едва могъ говорить уже, онъ и въ это время вспомнилъ о своей дорогой академіи. О, чѣмъ воздадимъ тебѣ, Архипастырь нашъ, за твою отеческую любовь къ намъ! Ничѣмъ, кромѣ молитвъ нашихъ ко Господу: да воздастъ Онъ тебѣ сторицею за все добро, которое ты сдѣлалъ для насъ...

За труды и подвиги твои, которые понесъ ты въ многолѣтнемъ служеніи своемъ Православной Церкви, да упокоитъ тебя Господь *въ Церкви перворожденныхъ на небесѣхъ написанныхъ*, въ сонмѣ *духовъ праведникъ совершенныхъ* (Евр. 12, 23). Да исполнятся и надъ тобою слова Премудраго: *тѣлеса ихъ въ мирѣ погребени быша, а имена ихъ живутъ въ роды: премудрость ихъ повѣдятъ людіе, и похвалу ихъ исповѣсть Церковь!* (Сирах. 44, 13, 14). Аминь.

О МОНАШЕСТВѢ ПРОТИВЪ ПРОТЕСТАНТОВЪ.

(*Продолженіе.*)

ε′)

На безбрачіи, этой особенности монашеской жизни, мы считаемъ нужнымъ остановиться долѣе, чѣмъ на другихъ; потому что ни на одну особенность монашества протестанты не нападаютъ столько, сколько на эту.

Св. Писаніе, свидѣтельствуя съ одной стороны, что *честна женитва во всѣхъ и ложе нескверно* (Евр. 13, 4), такъ какъ брачный союзъ мужа и жены освятилъ Самъ Богъ, сотворивъ ихъ и подавъ имъ благословеніе чадородія (Быт. 1, 27. 28; 2, 23. 24; снес. Матѳ. 19, 4—6), и такъ какъ этотъ союзъ изображаетъ таинственный союзъ Іисуса Христа, Главы Церкви, съ Церковію (Ефес. 5, 22—32),—даетъ однакожъ съ другой твердыя основанія и для того, чтобы проводить ради Бога и царства Божія жизнь безбрачную, дѣвственную.

1) Св. Писаніе своими разнаго рода внушеніями приводитъ христіанина къ мысли о дѣвствѣ, а именно: когда

α) внушаетъ, что въ брачныхъ лицахъ благоугодно Богу воздержаніе,—въ тѣ особенно времена, когда они должны являться лицу Божію и совершать дѣла Богопо-

чтенія. Исторія ветхаго Завѣта въ этомъ отношеніи представляетъ одно весьма замѣчательное обстоятельство. Предъ явленіемъ славы Бога Законодателя на Синаѣ и преподаніемъ Закона, Господь повелѣлъ Моисею очистить народъ. Ходатай ветхаго Завѣта для этой цѣли сошелъ съ горы и между прочимъ *рече людемъ*: *будите готови*, *три дни не входите къ женамъ* (Исх. 19, 10—16) ([83]). Итакъ, если угодно Богу воздержаніе въ тѣ особенно времена, когда кто является Его лицу, то спрашивается: можетъ ли не быть угодно Ему совершенное отреченіе отъ брака въ тѣхъ, которые хотятъ постоянно и всецѣло служить единому Господу и въ духовномъ созерцаніи предстоять Ему день и ночь? Скажутъ, что представленный нами случай относится ко временамъ подзаконнымъ и потому не приложимъ къ настоящему времени, когда мы живемъ уже не подъ закономъ, а подъ благодатію? Но не все, что было въ ветхомъ Завѣтѣ, уже прешло; такъ ветхозавѣтный законъ нравственный и теперь имѣетъ значеніе, только онъ возвышенъ и уясненъ. И мысль, какая высказана Вождемъ народа Божія, высказывается и Апостоломъ въ слѣдующихъ словахъ, обращенныхъ къ супругамъ: *не лишайте себе другъ друга, точію по согласію до времени, да пребываете въ постѣ и молитвѣ* (1 Кор. 7, 5), и имѣла въ Церкви значеніе во всѣ вѣка.

β) Научая насъ бѣгать сладострастія, для этого представляетъ такія побужденія, которыя возбуждаютъ въ насъ мысль и о дѣвствѣ. Такъ Ап. Павелъ въ 1-мъ посланіи къ Коринѳянамъ научаетъ бѣгать блудодѣянія (Гл.

([83]) На этомъ обстоятельствѣ въ отношеніи къ дѣвству останавливаетъ вниманіе и *Бл. Іеронимъ* (Advers. Iovinian. lib. 1).

6, ст. 18). Но вотъ какими важными для нашей цѣли мыслями обстанавливаетъ онъ это свое наставленіе и заповѣдь. Онъ говоритъ, а) что наши тѣла суть *храмы святаго Духа, уды Христовы* (ст. 15. 19), и принадлежатъ Богу, потому что мы куплены цѣною крови Сына Божія,—б), что *прилѣпляяйся сквернодѣйцѣ, едино тѣло есть съ блудодѣйцею*, тогда какъ *прилѣпляяйся Господеви, единъ духъ есть съ Господемъ* (ст. 16 и 17),—в) наконецъ, выводитъ изъ всего этого общее заключеніе—*прославлять Бога въ тѣлесѣхъ нашихъ и въ душахъ нашихъ, яже суть Божія* (ст. 20). Если же наши тѣла суть храмы св. Духа, уды Христовы и принадлежатъ Богу, искупившему насъ не истлѣннымъ сребромъ или златомъ, но честною кровію непорочнаго и пречистаго Агнца-Христа, если съ другой стороны *прилѣпляяйся Господеви, единъ духъ есть съ Господемъ*, и мы должны прославлять Бога въ тѣлесахъ нашихъ и въ душахъ нашихъ: то не лучшее ли дѣло, оставивъ супружескія отношенія, обречь себя на дѣвство, чтобы прославить Бога не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ, и, прилѣпляясь къ единому Господу всѣмъ существомъ, быть съ Нимъ единъ духъ? И замѣчательно,—Апостолъ ученіемъ о томъ, что наши тѣла суть храмы Божіи и пр. какъ бы подготовлялъ Коринѳянъ къ прямому ученію о дѣвствѣ; такъ что, сказавъ: *прославите убо Бога въ тѣлесѣхъ вашихъ и въ душахъ вашихъ, яже суть Божія*, онъ тотчасъ обратился къ слѣдующимъ словамъ: *о нихже писасте ми: добро есть женѣ не прикасатися* (7, 1).

γ) Обращаетъ наше вниманіе на то состояніе, въ какомъ мы будемъ по воскресеніи, и говоритъ: *сынове вѣка сего женятся и посягаютъ: а сподобльшіеся вѣкъ онъ улучити и воскресеніе, еже отъ мертвыхъ, ни женятся, ни*

посягаютъ...равни бо суть Ангеломъ и сынове суть Божіи, воскресенія сынове суще (Лук. 20, 34—36; снес. Матѳ. 22, 30). Эти слова Христа Спасителя естественно возбуждаютъ мысль о томъ, что состояніе дѣвства и безбрачія ради Бога лучше жизни брачной; во-первыхъ потому, что оно будетъ принадлежать всѣмъ христіанамъ въ жизни будущей, лучшей, чѣмъ настоящая, въ жизни по воскресеніи, къ которой настоящая жизнь должна быть только приготовленіемъ,—во-вторыхъ и потому, что дѣвство и безбрачіе уподобляетъ дѣвственниковъ Ангеламъ, которые ни женятся, ни посягаютъ и своими совершенствами превосходятъ людей. Возбуждая же такую мысль, вышеприведенныя слова естественно могутъ располагать вѣрующихъ искать дѣвства и безбрачія, жизни равноангельной еще въ настоящей земной жизни и въ тѣлѣ смертномъ [84]).

д) Свидѣтельствуетъ, что Сынъ Божій благоволилъ родиться отъ пречистой Дѣвы, пребывшей Дѣвою и въ рождествѣ Его и по рождествѣ, какъ и прежде рождества (Ис. 7, 14; снес. Лук. 1, 34. 35; Іезек. 44, 1—3). На этомъ основаніи вѣрующіе справедливо могутъ заключать, что жизнь дѣвственная ради Бога благоугодна Ему, такъ какъ Самъ Богъ Слово освятилъ ее воплощеніемъ отъ Дѣвы,—и въ этой мысли, съ упованіемъ на благодать

([84]) На это указывали и Отцы Церкви, восхваляя дѣвство. *S. Chryzostom* (edit. Montfauc. t. 1, pag. 405): «ἀλλ᾽ ἐνταῦθα μὲν ὅσον τό κρεῖττον οὐχ ἔδειξε διὰ τὴν αὐτὴν πάλιν ἀιτίαν· σὺ δὲ εἰ θέλειο μαθεῖν, ἄκυσον τοῦ Χριςοῦ λέγοντος· οὔτε γάμοῦσιν, οὔτε γαμίζονται, ἀλλ᾽ ἐισίν ὡς ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ. Ἔιδες το μέσον πού τὸν θνητὸν ἡ παρθενία ἀθρόον ἄιρει, ὅταν ὄντως ἧ παρθενία;»—*Gregor. Nazianz.* Orat. XX: «μέγα παρθενία καὶ μετ᾽ ἀγγέλων τετάχθαι καὶ τῆς μοναδικῆς φύσεως».—*Ioan. Damascen.* Orthodox fid. lib. IV, cap. XXV: «παρθενία...... τὸ τῶν ἀγγέλων πολίτευμα, τὸ πάσης ἀσωμάτυ φύσεως ἰδίωμα».

Божію, подражать Богоматери въ дѣвствѣ. Скажутъ: дѣвство пресвятой Дѣвы, избранной быть Матерію Сына Божія, есть единственное въ родѣ человѣческомъ, которое какъ предъ собою не имѣло примѣровъ, такъ и по себѣ не будетъ имѣть подражателей. На это мы отвѣтимъ словами одного просвѣщеннѣйшаго пастыря Церкви: «то правда, что не будетъ другаго воплощенія Бога Слова, ни другой Матери Божіей: однако изъ сего не должно заключать, будто дѣвство преблагословенныя Маріи не представляетъ намъ никакого примѣра для подражанія, не подаетъ никакого ученія для жизни. Если Дѣва Марія удостоена высочайшаго избранія Божія: то разсуждайте, почему сіе сдѣлано. Скажете: по особенной благодати Божіей? – Не спорю. Но разсуждайте далѣе: благодать Божія можетъ ли быть въ противорѣчіи съ правдою Божіею?—Нѣтъ, безъ сомнѣнія. Если въ человѣкѣ несогласіе съ самимъ собою есть нелѣпость: кольми паче въ Богѣ, существѣ всесовершенномъ, должно быть совершенное согласіе свойствъ, сродное чистѣйшему единству. И такъ, если Дѣва Марія удостоена высочайшаго избранія Божія по благодати Божіей; то равномѣрно и по правдѣ Божіей. Превыше всѣхъ вознесена она избраніемъ; потому что превыше всѣхъ явилась достойною избранія, по своимъ душевнымъ качествамъ и расположеніямъ, и, между прочимъ, по чистѣйшему дѣвству, которымъ она, какъ солнце, взошла, очевидно, превыше всего древняго, вѣрно же и превыше всего грядущаго міра. Отсюда надлежитъ заключить, что если преблагословенная Марія чистѣйшимъ дѣвствомъ достигла высочайшаго и безпримѣрнаго избранія Божія: то, хотя и не возможно равное сему избраніе, однако подражающій

по возможности ея дѣвству, по правдѣ Божіей, можетъ, подобно ей, надѣяться особенной благодати Божіей, особеннаго избранія, особеннаго приближенія къ Богу» (85). При этомъ нельзя не замѣтить, что Божественный Спаситель нашъ, предъ вкушеніемъ смерти на крестѣ, Матерь свою Дѣву поручилъ попеченію возлюбленнаго ученика Своего—дѣвственника (Іоан. 19, 26. 27), — и съ первыхъ еще вѣковъ у христіанъ было убѣжденіе, что это предпочтеніе Спасителя къ Его ученику происходило отъ того, чтъ тотъ былъ дѣвственникъ и остался такимъ по смерть.

5) Указываетъ наконецъ на состояніе дѣвственниковъ въ жизни будущей и на награды, ожидающія ихъ на небесахъ. Такое мѣсто въ св. Писаніи есть одно, но весьма опредѣленное и потому весьма важное. *И видѣхъ*, говоритъ новозавѣтный тайнозритель судебъ Божіихъ, *и се агнецъ стояше на горѣ Сіонстѣй, и съ нимъ сто и четыредесять и четыре тысящи, имуще имя Отца его на-*

---

(85) Сл. на Усп. Пр. Бог. Высокопр. *Филарета* М. М. въ Хр. Чт. 1836 г., ч. IV, стр. 76—78.—*Св. Григорій Богословъ*: «велики дѣвство, безбрачная жизнь, вчиненіе съ Ангелами-существами одинокими, помедлю говорить, со Христомъ, Который, благоволивъ и родиться для насъ рожденныхъ, рождается отъ Дѣвы, узаконяя тѣмъ дѣвство, которое бы возводило насъ отселѣ, ограничивало міръ, лучше же сказать, изъ одного міра предпосылало въ другой міръ, изъ настоящаго въ будущій» (Тв. св. Отц. 1844, ч. IV, стр. 118). Онъ же: «Христосъ отъ Дѣвы, сохраняйте дѣвство, жены»! (Тв. св. Отц. 1844, ч. 3, стр 234).—*Св. Златоустъ*: «пришедши (Христосъ) Самъ родился отъ Дѣвы и перемѣнилъ законы природы; а такимъ образомъ въ самомъ началѣ (своей земной жизни) почтилъ дѣвство, являя Матерь Свою Дѣвою» (Тв. Злат. въ рус. пер. Бес. 53 къ антіох. нар.) «Красота дѣвства для Іудеевъ отвратительна, и не дивно, когда они обезчестили Самаго Христа, родившагося отъ Дѣвы» (Сл. о дѣв. въ Хр. Чт. 1844, ч. 2 стр. 175).

писано на челѣхъ своихъ. И слышахъ гласъ съ неба, яко гласъ водъ многихъ.... И поющихъ яко пѣснь нову предъ престоломъ и предъ четыри животными и старцы: и никтоже можаше навыкнути пѣсни, токмо сіи сто и четыредесять и четыре тысящи искуплени отъ земли. Сіи суть, иже съ женами не оскверншася: зане дѣвственницы суть. Сіи послѣдуютъ агнцу, аможе аще пойдетъ. Сіи суть куплени отъ людей первенцы Богу и агнцу (Апок. 14, 1—4). Изъ этого мѣста очевидно: α) то, что жизнь дѣвственная ради Бога благоугона Ему, потому что дѣвственники представляются здѣсь членами Царства небеснаго;—б) что жизнь дѣвственная лучше и совершеннѣе жизни брачной: такъ какъ аа) число дѣвственниковъ представляется ограниченнымъ ста сорока четырьмя тысячами, между тѣмъ какъ прочихъ святыхъ указано безчисленное множество. *И се народъ многъ*, говоритъ Іоаннъ, *егоже никтоже можетъ исчести отъ всякаго языка и колѣна, и людей и племенъ, стояще предъ престоломъ и предъ агнцемъ, облечены въ ризы бѣлы, и финицы въ рукахъ ихъ* (Апок. 7, 9) (86);—бб) они поютъ пѣснь нову, которой *никтоже можетъ навыкнути*;—вв) они ближе другихъ къ Агнцу, потому что послѣдуютъ Ему, *аможе аще пойдетъ*, находятся при Немъ и сопровождаютъ Его всюду;—гг) они наконецъ *первенцы Богу и Агнцу*. Если такъ; то уже здѣсь вѣрующіе имѣютъ твердое и достаточное основаніе ради Бога желать дѣвства и обрекать себя на жизнь дѣвственную, если бы въ Словѣ Божіемъ и не заключалось прямаго ученія или совѣта о дѣтствѣ. Сознаютъ важность приведеннаго мѣста въ отношеніи

---

(86) На эту особенность обращаетъ вниманіе си в. *Меѳодій Тирскій*, восхваляя дѣвство. Orat. 1.

къ ученію о дѣвствѣ и протестанты, и потому усиливаются объяснять его въ смыслѣ несобственномъ, переносномъ. Вотъ на примѣръ какъ объясняетъ его одинъ изъ протестантовъ. «Если это мѣсто объяснять такъ, какъ бы супружеская жизнь была оскверненіемъ; то это совершенно ложно. Притомъ нельзя сказать, чтобы только безбрачные имѣли на челѣ печать Отца Небеснаго, ибо эта печать обща для всѣхъ (Апок. 7, 4). И не безбрачные только, а всѣ мы куплены цѣною (1 Кор. 6, 20; 7, 23). Итакъ, все-то, что приписывается здѣсь дѣвственникамъ, относится ко всѣмъ вѣрующимъ, такъ какъ всѣ мы первенцы Богу (Іак. 1, 18), всѣ мы неосквернены предъ Богомъ (Ефес. 1, 4; 5, 27; Колос. 1, 22) и въ устахъ всѣхъ, которыхъ грѣхи покрыты, нѣсть льсти (Пс. 32, 1. 2); всѣ овцы Христовы слѣдуютъ за своимъ Пастыремъ (Іоан. 10, 27); всѣ также вѣрные поютъ пѣснь новую въ новомъ Завѣтѣ (Ис. 39, 4; 95, 1; Пс. 42, 10; Апок. 5, 9). Итакъ, не о безбрачіи въ противоположность супружеству, но о всѣхъ вѣрныхъ въ противоположность невѣрнымъ должно понимать это мѣсто. А что Іоаннъ называетъ ихъ дѣвственниками; то называетъ вѣрующихъ метафорически,—и такое метафорическое изображеніе собранія вѣрующихъ весьма употребительно въ св. Писаніи, на примѣръ въ 1 ст. 25 гл. Ев. Матѳея Царство Божіе сравнивается съ дѣвами, и въ 15 ст. 44 псалма приводятся Царю дѣвы. Эта метафора часто встрѣчается и у пророковъ: такъ, Церковь называется дѣвицею, дщерію Сіона (Ис. 37, 22), дѣвицею Израиля (Амос. 5, 2; Іерем. 18, 13; 31, 21), дѣвою, дщерію Іуды (Плачь 1, 15). И смыслъ этой метафоры тотъ, что вѣрные въ своей совѣсти не осквернены ни ложнымъ ученіемъ, ни ложными видами Богопочтенія, ни грѣхами,

оскверняющими совѣсть; но у нихъ вѣра здравая, служеніе Богу искреннее, повиновеніе истинное, одежды, омытыя кровію Христа. Отсюда Павелъ о всей церкви Коринѳянъ, между которыми были и проводившіе брачную жизнь и безбрачные, даже преданные блуду и прелюбодѣянію (1 Кор. 6, 11), говоритъ: *обручихъ васъ единому мужу дѣву чисту представити Христови* (2 Кор. 11, 2). И съ другой, противоположной стороны—идолопоклонство, ложное ученіе, удаленіе отъ Бога называется блудомъ, прелюбодѣяніемъ, оскверненіемъ съ женами — не только въ ветхомъ, но и въ нозомъ Завѣтѣ (Матѳ. 12, 39; 16, 4; Апок. 14, 8). Итакъ, изъ ясныхъ признаковъ текста, изъ словоупотребленія св. Писанія и изъ аналогіи Вѣры явно и очевидно, что означенное мѣсто говоритъ собственно не о безбрачіи плотскомъ, но о дѣвствѣ духовномъ, которое обще всѣмъ вѣрующимъ, супругамъ, дѣвамъ и вдовамъ» (87). Но такое объясненіе представленныхъ словъ Апостола неосновательно, не смотря на множество, съ перваго взгляда, твердыхъ основаній. И вопервыхъ, понимая это мѣсто въ смыслѣ буквальномъ, нѣтъ рѣшительно никакой нужды объяснять его такъ, какъ бы дѣвственники, о которыхъ идетъ рѣчь, прямо противополагались здѣсь находящимся въ законномъ супружествѣ и какъ бы сообщеніе супруговъ было для нихъ оскверненіемъ. Почему?—Потому что дѣвство отнюдь не противоположно супружеству, хотя и выше его,—съ нимъ въ противоположности находится не супружество, а жизнь нечистая, плотская, блудная, — и дѣвственникамъ прямо противоположны не супруги, а

(87) *Chemnicius.* Exam. decret. Concil. Trident. pars III, loc. 1, pag. 650.

блудники и прелюбодѣи. Съ другой стороны здѣсь говорится не о женахъ, связанныхъ узами законнаго брака; а вообще о женщинахъ (*μετὰ γυναικῶν*,—безъ члена); слѣдовательно, нѣтъ основанія разумѣть здѣсь отношенія супружескія, какъ бы они служили оскверненіемъ для супруговъ ([88]). Между тѣмъ мысль, будто, понимая настоящее мѣсто буквально, мы должны объяснять его такъ, какъ бы здѣсь дѣвственники противополагались находящимся въ состояніи супружества и какъ бы жизнь супружеская служила для супруговъ оскверненіемъ, и приводитъ протестантовъ въ настоящемъ случаѣ къ смыслу не собственному, переносному, — мысль, очевидно, совершенно произвольная, ни на чемъ неоснованная. Далѣе, — несправедливо, что и ко всѣмъ вѣрующимъ относится все то, что приписывается здѣсь дѣвственникамъ; нѣкоторыя черты относятся только къ нимъ однимъ. Ихъ число тайнозритель опредѣляетъ, какъ было замѣчено выше, сто-сорока-четырьмя тысячами, и тѣмъ ясно отдѣляетъ ихъ отъ прочихъ вѣрующимъ, которыхъ число представляетъ такимъ, *егоже исчести никтоже можетъ*, равно какъ отдѣляетъ ихъ и отъ старцевъ, предъ которыми представляетъ ихъ поющими (снес. 14 гл. съ 7). Правда, и всѣмъ вѣрующимъ обѣтовано въ царствѣ славы пѣть пѣснь нову; но о той пѣсни новой, которую поютъ

---

(88) Слова: мужъ и жена, когда употребляются въ св. Писаніи въ значеніи супруга или супруги, обыкновенно поставляются въ греческомъ текстѣ съ членомъ; когда же — въ общемъ смыслѣ, то безъ члена. Вотъ нѣсколько примѣровъ: *αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν... ὡς τῷ Κυρίῳ. Ὅτι ὁ ἀνηρ κεφαλή ἐςι τῆς γυναικὸς* (Ефес. 5, 21. 22. и дал.). *Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι.... Τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ* (1 Кор. 1, 3 и дал.). *Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει καταλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν... γυνη δὲ δόξα ἀνδρὸς ἐςιν· οὐ γὰρ ἐςιν ἀνὴρ ἐκ γυναικος, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρὸς* (1 Кор. 12, 6. 8)

дѣвственники, тайнозритель прямо замѣчаетъ, какъ нѣчто особенное: *никтоже можаше навыкнути, токмо сіи сто и четыредесять и четыре тысящи*. Кромѣ этого числа дѣвственниковъ онъ указываетъ безчисленное множество предстоящихъ Богу и Агнцу (гл. 7); однако въ ихъ уста не влагаетъ этой пѣсни и не включаетъ ихъ въ этотъ ограниченный по числу хоръ небесныхъ пѣснопѣвцевъ славы Божіей. Притомъ, хотя еще въ 5-й главѣ упоминаетъ о пѣсни новой; но о той не только не замѣчаетъ, что никто не можетъ навыкнуть ей, а еще передаетъ самыя слова этой пѣсни (89). Значитъ, пѣснь дѣвственниковъ пѣснь особенная, пѣніе которой предоставлено, какъ особенное отличіе и преимущество, имъ однимъ, а не всѣмъ, находящимся съ ними на небесахъ. Справедливо такъ же, что всѣ вѣрующіе послѣдуютъ Начальнику и Совершителю Вѣры; но на томъ основаніи, что дѣвственники составляютъ какъ бы особый хоръ небесныхъ пѣснопѣвцевъ, пѣнію которыхъ не можетъ навыкнуть никто другой, мы справедливо можемъ заключить, что дѣвственники послѣдуютъ Агнцу, *аможе аще пойдетъ*, не только какъ простые вѣрующіе, но какъ особенные пѣснопѣвцы славы Агнчей, что послѣдовать Агнцу ихъ преимущественный долгъ и преимущественное отличіе. И замѣчательно, — Тайнозритель только о дѣвственникахъ и о старцахъ говоритъ, что они имѣютъ гусли; говоря же о другихъ, совершенно умалчиваетъ (снес. 14, 2; 19, 1—7; 10—12; 5, 8. 9). Если усвояетъ всѣмъ вообще вѣрующимъ названіе первенцевъ въ своемъ посланіи Апостолъ *Іаковъ* (1, 18); то изъ этого

---

(89) О пѣсни дѣвственниковъ въ греческомъ текстѣ говорится: «*καὶ οὐδεὶς ἠδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν*»...

еще не слѣдуетъ, чтобы *и въ Апокалипсисѣ* это названіе Тайнозрителемъ, или, точнѣе, Ангеломъ, усвоялось дѣвственникамъ, какъ бы они были просто вѣрующіе, угодившіе Богу, — тѣмъ болѣе, что здѣсь, какъ мы видѣли, указаны особенныя черты, отличающія дѣвственниковъ. Если же нѣкоторыя черты, въ которыхъ изображены здѣсь дѣвственники, принадлежатъ и всѣмъ вообще спасеннымъ и святымъ, а именно: — что всѣ они *куплени отъ людей*, что *во устѣхъ ихъ не обрѣтеся лесть: безъ порока бо суть предъ престоломъ Божіимъ;* то это очень естественно. Дѣвственникамъ, какъ членамъ Царства Божія, принадлежитъ многое, что у нихъ обще съ прочими членами этого царства и чѣмъ они вмѣстѣ съ тѣми отличаются отъ всѣхъ не принадлежащихъ къ нему; хотя, какъ избранной части сыновъ Божіихъ, имъ принадлежитъ и нѣчто такое, что усвоено имъ однимъ. Наконецъ, хотя вѣрующіе и спасающіеся въ св. Писаніи нерѣдко изображаются метафорически дѣвами и вся Церковь дѣвою; но это вовсе не можетъ служить основаніемъ утверждать, что и въ разсматриваемомъ мѣстѣ названіе дѣвственниковъ усвоено всѣмъ вообще вѣрующимъ въ смыслѣ несобственномъ, когда нѣтъ ни малѣйшей нужды и даже возможности отступать отъ смысла буквальнаго, по выше указаннымъ основаніямъ.

2) Св. Писаніе, кромѣ того, что внушаетъ вѣрующимъ проводить ради Бога жизнь дѣвственную, указываетъ и прямо на нее, не поставляя однакожъ дѣвства въ заповѣдь, обязательную для всѣхъ, но предлагая ее, какъ совѣтъ, и предоставляя ее на произволъ желающимъ и имѣющимъ силы понести такой подвигъ. Такое ученіе о дѣвствѣ заключается:

α въ словахъ Самаго Іисуса Христа. Преподавая однажды ученіе о нерасторжимости брачнаго союза, Онъ

между прочимъ замѣтилъ, *яко иже аще пуститъ жену свою, развѣ словесе прелюбодѣйна, и оженится иною, прелюбы творитъ: и женяйся пущеницею, прелюбы дѣетъ.* При этомъ естественно возбудилась въ умахъ Его учениковъ мысль: *аще тако есть вина человѣку съ женою, лучше есть не женитися,*—и они тотчасъ высказали ее своему Учителю. Спаситель на это отвѣчалъ имъ: *не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имже дано есть: суть бо скопцы, иже изъ чрева матерня родишася тако: и суть скопцы, иже скопишася отъ человѣкъ: и суть скопцы, иже исказиша сами себе, царствія ради небеснаго. Могій вмѣстити да вмѣститъ* (Матѳ. 19, 4—12). Итакъ, по ясному ученію Самаго Іисуса Христа, во-первыхъ, лучше не жениться, лучше оставаться въ безбрачіи и дѣвствѣ, потому что Спаситель ничего не сказалъ вопреки замѣчанію учениковъ: *лучше есть не женитися.* Если бы это замѣчаніе не было согласно съ Его мыслію и противорѣчило Его нравственному ученію; то Онъ не преминулъ бы вразумить учениковъ и показать имъ, что ихъ мнѣніе несправедливо, какъ Онъ это дѣлалъ всегда въ подобныхъ случаяхъ (Матѳ. 16, 22. 23; 27, 33. 34). Но дѣвство лучше супружества не безусловно, а только тогда, когда кто свободно избираетъ жизнь дѣвственную ради Бога; дѣвство же невольное, въ слѣдствіе природной неспособности къ браку, или въ слѣдствіе намѣреннаго искаженія тѣлестаго состава, не имѣетъ нравственной цѣны. Это видно изъ того, что Христосъ Спаситель, указавъ три вида скопцевъ: *иже отъ чрева матерня родишася тако, иже скопишася отъ человѣкъ и иже исказиша сами себе царствія ради небеснаго,* затѣмъ присовокупляетъ: *могій вмѣстити да вмѣститъ,* и словомъ: *могій,* очевидно, исключаетъ первые два вида скопцевъ—невольныхъ,

предлагая другимъ быть скопцами царствія ради небеснаго, т. е. ради Бога избирать жизнь внѣ брака. Далѣе,—дѣвство есть даръ Божій, сообщаемый только нѣкоторымъ лицамъ, а не всѣмъ. *Не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имже дано есть.* Кому же дано? «Когда слышишь: имже дано есть, говоритъ св. Григорій Богословъ, присовокупляй: дано призываемымъ и имѣющимъ къ тому расположеніе. Ибо когда слышишь также: *ни хотящаго, ни текущаго, но милующаго Бога* (Рим. 9, 16), совѣтую тебѣ подразумѣвать тоже. Поелику есть люди, такъ высоко думающіе о своихъ заслугахъ, что все приписываютъ себѣ самимъ, а не Тому, Кто ихъ сотворилъ и умудрилъ—не Подателю благъ: то Слово Божіе учитъ таковыхъ, что нужна Божія помощь и для того, чтобы пожелать добра, тѣмъ паче самое избраніе должнаго есть нѣчто Божественное, даръ Божія человѣколюбія» (90). Наконецъ,—«сказавъ о тѣхъ, которые ради царствія небеснаго сохраняютъ дѣвство, Іисусъ Христосъ прибавляетъ: *могій вмѣстити да вмѣститъ*,—и такимъ образомъ, по неизреченной Своей кротости, показывая, какъ важно соблюденіе дѣвства, и не заключая его въ необходимыхъ предписаніяхъ закона, Онъ еще болѣе воспламеняетъ въ нихъ любовь къ нему. И этимъ самымъ Онъ показалъ совершенную возможность этой добродѣтели, чтобы тѣмъ сильнѣе возбудить въ волѣ желаніе ея» (91).

Какъ ни ясно разсмотрѣнное мѣсто св. Писанія, въ которомъ Самъ Спаситель преподаетъ ученіе о дѣвствѣ; но протестанты находятъ темноту и въ немъ. И одни

---

(90) Тв. св. Отц. 1844, 3, 225. «Дано тѣмъ, кои хотятъ» — говоритъ св. Златоустъ LXII Бес. на Ев. отъ Матѳ., т. 3, стр. 67.

(91) Св. Златоустъ—тамъ же.

говорятъ, будто здѣсь рѣчь о томъ, что послѣ развода лучше не жениться, т. е. лучше не вступать во второй бракъ ([92]). Но такое объясненіе, очевидно, несправедливо. Спаситель отвѣчаетъ здѣсь на замѣчаніе своихъ учениковъ: *лучше есть не женитися*, т. е. лучше вовсе не вступать въ бракъ, и подтверждаетъ это замѣчаніе, которое они естественно сдѣлали, представивъ съ одной стороны множетгво винъ, по которымъ Іудеи расторгали свои браки, съ другой—строгость ученія своего Учителя о нерасторжимости брачнаго союза ([93]). Другіе изъ протестантовъ, болѣе умѣренные, соглашаются, что въ представленныхъ словахъ заключается ученіе о дѣвствѣ, и что дѣвство лучше супружества; но не хотятъ допустить того, чтобы оно было таково въ отношеніи къ жизни вѣчной, какъ бы оно было особенною заслугою предъ Богомъ, понимая подъ царствіемъ небеснымъ занятіе дѣлами благочестія и служеніе слова, и въ отношеніи только къ нимъ признавая превосходство дѣвства предъ супружествомъ. Въ защиту себя представляютъ въ этомъ случаѣ:—1) то, что нельзя доказать, чтобы въ разсматриваемомъ мѣстѣ разумѣлась подъ царствіемъ небеснымъ жизнь вѣчная или царство будущаго вѣка; потому

---

(92) Diction. de Theolog. ed. Bergier. t. 1, pag. 471,

(93) «Когда подвигъ великъ, говоритъ св. Златоустъ, и потому не можетъ быть поставленъ въ необходимую для всѣхъ заповѣдь; тогда надобно выжидать готовности намѣревающихъ подвизаться, приготовляя заранѣе къ тому ихъ волю и желанія другимъ какимъ-либо образомъ, котораго они и не подозрѣвали бы: такъ Христосъ и поступилъ. Ибо Онъ не бесѣдами о дѣвствѣ возбудилъ въ ученикахъ желаніе дѣвства, но и бесѣдуя только о бракѣ, показывая лишь его тяжесть, и остановивъ на этомъ слово, Онъ такъ мудро устроилъ дѣло, что не слышавшихъ еще ничего о безбрачіи, заставилъ самихъ отъ себя сказать: *лучше есть не женитиси*» (Сл. о дѣв., въ Хр. Чт. 1844, ч. 2, стр. 188).

что царствіе небесное въ св. Писаніи принимается не всегда въ этомъ смыслѣ, а иногда употребляется и вмѣсто Церкви, которую Богъ управляетъ св. Духомъ и для сего употребляетъ служеніе слова и благочестивыя занятія (Матѳ. 13, 11 и сл. 22, 2);—2) что между тѣмъ Апостолъ Павелъ, нарочито писавшій о дѣвствѣ, съ одной стороны постоянно училъ, что жизнь вѣчная есть даръ Божіи, который одинъ Христосъ пріобрѣлъ намъ Своею кровію и даруетъ туне, съ другой, говоря о дѣвствѣ и, такъ сказать, изъясняя слова Самаго Господа о немъ, вовсе не говоритъ, что дѣвство лучше супружества въ отношеніи къ жизни вѣчной, но указываетъ для него цѣли и слѣдствія совсѣмъ другія—удобства въ отношеніи къ занятіямъ дѣлами благочестія и пр. (94). На это замѣтимъ 1) то, что, хотя дѣйствительно въ св. Писаніи подъ царствомъ небеснымъ, кромѣ царства будущаго вѣка и жизни вѣчной, разумѣется и нѣчто другое; но въ той же самой главѣ, въ которой Спасителемъ преподано ученіе о дѣвствѣ, выраженіе: *царство небесное*, употреблено нѣсколько разъ въ смыслѣ (95) жизни вѣчной и царства будущаго вѣка (ст. 14. 23. 24; снес. 16 и 29);—2) понимать здѣсь подъ царствомъ небеснымъ что-либо другое нѣтъ никакой нужды,—тѣмъ болѣе, что преспѣяніе въ благочестіи и занятіе дѣлами благочестія, въ отношеніи къ которымъ при-

(94) *Chemnic.* pag. 649. *Luther.* de Vot. monast: «Christus eunuchos laudat, non quia castrent se ipsos, sed quia propter regnum coelorum sese castrant. Non autem sic propter regnum coelorum, ut per castitatem salvi fiant, alioqui omnes oporteret castrari, cum sola fides salvos faciat, sed propter Evangelium, quod vocat regnum coelorum, cui praedicando et propagando per populos ille felicius seruit, qui ἄγαμος et sine cura aliorum coelebs vivit».

(95) Vid. Op. Chryzost. de Virgin. ed. Montfauc. t. 1; pag. 379.

знаютъ и сами протестанты превосходство дѣвства предъ супружествомъ, имѣютъ *обѣтованіе* живота не только *нынѣшняго*, но *и грядущаго* (1 Тим. 4, 8); — 3) если же протестанты не хотятъ признать этого превосходства дѣвства предъ супружествомъ и въ отношеніи къ спасенію, какъ бы оно было особенною заслугою предъ Богомъ; то это потому только, что не признаютъ необходимости добрыхъ дѣлъ, какъ одного изъ условій спасенія, и полагаютъ, что заслуги нашего Искупителя, которыми пріобрѣтена намъ вѣчная жизнь и которыми единственно, будто бы, мы оправдываемся, исключаютъ съ нашей стороны всякую *заслугу*. Потому-то они и ссылаются на Апостола Павла, который училъ, что вѣчная жизнь есть даръ Божій, пріобрѣтенный для насъ кровію Христовою. Но самъ же Апостолъ, говорившій о себѣ: *благодатію Божіею есмь, еже есмь*, свидѣтельствовалъ въ тоже время: *паче всѣхъ потрудихся* (1 Кор. 15, 10), и, при концѣ своего многотруднаго и апостольскаго поприща, выразилъ живѣйшее и твердое упованіе на награду отъ Господа за свои труды въ слѣдующихъ словахъ: *подвигомъ добрымъ подвизахся, теченіе скончахъ, вѣру соблюдохъ. Прочее убо соблюдается мнѣ вѣнецъ правды, егоже воздастъ ми Господь въ день онъ, праведный судія: не токмо же мнѣ, но и всѣмъ возлюбльшимъ явленіе его* (2 Тим. 4, 7. 8). Что же касается до ученія Апостола Павла о дѣвствѣ; то этимъ ученіемъ вовсе не исключается мысль, что дѣвство ради Бога составляетъ особенную заслугу предъ Богомъ; между тѣмъ Апостолъ имѣлъ причины прямо не говорить объ этомъ. Какія? Это будетъ показано ниже.

β) Ученіе Апостола Павла о дѣвствѣ содержится въ 7-й главѣ его 1-го посланія къ Коринѳянамъ. Предло-

жить слово о дѣвствѣ Апостолъ былъ вызванъ самими Коринѳянами, которые просили его произнесть приговоръ касательно ихъ мнѣнія, что *добро женѣ не прикасатися* (ст. 1); а до тѣхъ поръ онъ не предлагалъ имъ слова объ этомъ. «И стоитъ изслѣдовать, говоритъ св. Златоустъ, почему Апостолъ прежде никогда не предлагалъ имъ такого совѣта (о дѣвствѣ)....Безъ сомнѣнія и въ семъ можно усмотрѣть глубину премудрости Павловой. Ибо не безъ причины и недаромъ онъ прежде не далъ совѣта относительно этого дѣла, но выжидалъ, пока сами они возжелаютъ его и получатъ о немъ нѣкоторое понятіе, дабы, имѣя въ виду души, уже расположенныя къ дѣвству, онъ могъ сѣять въ нихъ слово тѣмъ успѣшнѣе, что самое расположеніе слушателей къ предмету представляло бы великое удобство для укорененія совѣта. Съ другой стороны Апостолъ показалъ этимъ и особенную важность и трудность дѣла. Ибо, въ противномъ случаѣ, онъ, конечно, не выжидалъ бы ихъ готовности, но самъ предварилъ бы ихъ, предложивъ, если не повелѣніе и не заповѣдь, то по крайней мѣрѣ увѣщаніе и совѣтъ. Но, не думая самъ дѣлать сего прежде, онъ чрезъ то показалъ намъ, что дѣвство требуетъ многихъ усилій и великихъ подвиговъ. И въ этомъ случаѣ онъ поступилъ такъ, изъ подражанія нашему Владыкѣ; потому что и Онъ уже тогда только сталъ бесѣдовать о дѣвствѣ, когда спросили его о томъ ученики. Именно, когда они сказали: *аще тако есть вина человѣку съ женою, лучше есть не женитися*, Онъ имъ отвѣчалъ: *суть скопцы, иже исказиша сами себе царствія ради небеснаго* (Матѳ. 19, 10—12)... Посему то подражатель Христовъ Павелъ сказалъ: *о нихже писасте ми*. Сими словами онъ чуть не защищался (предъ Коринѳянами) и какъ бы такъ говорилъ: «я не

смѣлъ возводить васъ на такую необыкновенную высоту, по причинѣ ея недосязаемости; но когда вы сами предупредили меня въ этомъ своимъ письмомъ, то я смѣло теперь даю вамъ совѣтъ» ([96]). Теперь всмотримся внимательнѣе въ ученіе Апостола о дѣвствѣ.

1) Апостолъ совѣтуетъ дѣвство, какъ предметъ превосходнѣйшій супружества, но не поставляетъ его въ необходимую для всѣхъ заповѣдь, предоставляя это дѣло на произволъ желающихъ. *Сіе глаголю по совѣту, а не по повелѣнію. Хощу бо, да вси человѣцы будутъ, якоже и азъ* (ст. 6. 7). И ниже: *о дѣвахъ повелѣнія Господня не имамъ: совѣтъ же даю* (ст. 25). *И вдаяй браку свою дѣву добрѣ творитъ: и не вдаяй лучше творитъ* (ст. 38). Что здѣсь должно разумѣть совѣтъ въ строгомъ смыслѣ, какъ предложеніе дѣла, къ которому вѣрующій закономъ не обязанъ, хотя оно можетъ быть для него весьма полезно, это яснѣйшимъ образомъ видно какъ изъ всей связи и тона рѣчи Апостола въ этой главѣ, такъ и изъ употребленія на греческомъ языкѣ слова: συγγνώμη, что значитъ собственно совѣтъ, равно какъ и изъ противопоставленія совѣта повелѣнію. Съ этимъ соглашаются и болѣе умѣренные протестанты ([97]). Но болѣе жаркіе ревнители протестанства не хотятъ видѣть здѣсь совѣта. Они говорятъ, что Апостолъ хотя говоритъ о дѣвствѣ въ видѣ совѣта, но такъ, что своимъ совѣтомъ скорѣе устрашаетъ и отклоняетъ вѣрующихъ отъ подвига дѣвства, чѣмъ располагаетъ къ нему,—и потому въ его совѣтѣ нужно видѣть скорѣе предостереженіе, чѣмъ совѣтъ, или, лучше,

---

([96]) Сл. о дѣвств. въ Хр. Чт. 1844, ч. 2, стр. 186. 187.

([97]) *Chemnic.* Exam. decr. Conc. Tr. par. III, loc. 1, p. 648.—*Grotius.* Comm. in. hunc loc. It. Annot. ad consultat. *Cassandr.* t. 4, p. 628.—*Placettus* и др.

нельзя видѣть ни совѣта, ни отсовѣтыванія ([98]). Не считая нужнымъ показывать здѣсь невѣрности и несправедливости такого объясненія словъ Апостола, объясненія до очевидности неестественнаго и натянутаго, упоминаемъ однакожъ о немъ для того, чтобы показать, къ какимъ страннымъ уловкамъ прибѣгаютъ иногда протестанты, при защищеніи своихъ заблужденій и какое своеволіе дозволяютъ себѣ въ изъясненіи св. Писанія.

2) Не поставляетъ Апостолъ дѣвства въ заповѣдь, обязательную для всѣхъ, но предлагаетъ какъ совѣтъ; потому что нужно, чтобы вѣрующій имѣлъ для этого даръ Божій. *Хощу,* говоритъ Апостолъ, *да вси человѣцы будутъ, якоже и азъ: но кійждо свое дарованіе имать отъ Бога, овъ убо сице, овъ же сице* (ст. 7). Апостолъ, очевидно, говоритъ здѣсь точно такъ же, какъ говорилъ и Христосъ апостоламъ: *не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имже дано есть. Могій вмѣстити да вмѣститъ.*

3) Хотя онъ о своемъ совѣтѣ выражается: *по моему совѣту, повелѣнія Господня не имамъ, прочимъ* (не брачнымъ) *азъ глаголю, не Господь*; но нельзя думать, будто Апостолъ, только по личному своему взгляду на дѣвство и супружество, совѣтуетъ избирать лучше дѣвство и безбрачіе, а не по внушенію Духа Божія. «Дабы ты, слыша: *по моему совѣту*, говоритъ св. Златоустъ, не подумалъ, что это—мысль человѣческая, онъ (Апостолъ)

([98]) *Luther* de Vot. monast. (fol. 273): «at virginitas et coelibatus consilium est, Christus plane non consuluit, sed potius deterruit, monstravit solum et lavdavit, dum memoratis eunuchis dixit: *qui potest capere capiat.* Et iterum: *non omnes capiunt hoc verbum.* Nonne haec verba sunt potius avocantis et deterrentis? Neminem invitat et vocat, sed ostendit solum. Paulus tamen dicit: *consilium do*, sed nec ipse irritat quenquam, quin magis deterret et avocat, dum dicit: *sed unusquisque proprium donum habet a Deo.* Neque suadet, neque dissvadet, sed in medio relinquit».

устранилъ недоразумѣніе, прибавивъ: *мнюся бо и азъ Духа Божія имѣти*. Посему, какъ то, что онъ вѣщаетъ отъ Духа, называетъ своею мыслію, и мы отъ того не считаемъ ее мнѣніемъ человѣческимъ; такъ и въ настоящемъ случаѣ, когда говоритъ: *азъ глаголю, не Господь*, не думай, чтобы рѣчь принадлежала только Павлу. Ибо онъ имѣлъ въ себѣ Христа говорящаго, и потому не дерзнулъ бы представить такой важный догматъ въ видѣ мнѣнія, если бы отъ Него не принялъ для насъ закона (99)...Притомъ вся вселенская Церковь подтверждаетъ силу сего закона точнымъ соблюденіемъ его; а она вѣдь не соблюдала бы его, если бы не была совершенно убѣждена, что эта рѣчь— повелѣніе Христово» (100).

4) Наконецъ, предлагая совѣтъ о дѣвствѣ, Апостолъ располагаетъ желающихъ и имѣющихъ даръ къ исполненію этого совѣта

αα) Собственнымъ примѣромъ, на который онъ нерѣдко указывалъ вѣрующимъ, убѣждая ихъ ходить достойно званія, въ которое они призваны (1 Кор. 10, 22. 33; 11, 1; Гал. 4, 12). *Хощу*, говоритъ онъ, *да вси человѣцы будутъ, якоже и азъ. Глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ, добро имъ есть, аще пребудутъ якоже и азъ* (ст. 7 и 8). *Аще ли не удержатся, да посягаютъ* (ст. 9). Какъ ни ясно, по-видимому, приведенныя слова свидѣтельствуютъ о томъ, что Апостолъ Павелъ былъ дѣвственникъ; такъ какъ онъ показываетъ въ себѣ примѣръ не вдовымъ только, но и безбрачнымъ (*глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ*): но враги дѣвства, не желая ви-

---

(99) Св. Златоустъ называетъ здѣсь совѣтъ о дѣвствѣ или безбрачіи, по смерти одного изъ супруговъ, закономъ въ смыслѣ общемъ, не строгомъ.

(100) Сл. о дѣвств. въ Хр. Чт. 1844, ч. 2, стр. 184 и 185.

дѣть истины, прибѣгаютъ къ слѣдующей уловкѣ. Апостолъ Павелъ, говорятъ они, не былъ дѣвственникъ, и потому въ словахъ: *добро имъ аще пребудутъ, якоже и азъ*, выразилъ только желаніе, чтобы всѣ, подобно ему, ограничивались только первымъ бракомъ, не вступая во второй,— и, хотя не любятъ ссылаться на голосъ Отцевъ и Учителей Церкви, указываютъ однакожъ въ настоящемъ случаѣ на голосъ нѣкоторыхъ изъ нихъ ([101]). Объ этомъ, говорятъ, свидѣтельствуютъ: св. Игнатій Богоносецъ въ своемъ посланіи къ Филадельфійцамъ, Климентъ Александрійскій ([102]), Оригенъ ([103]), св. Василій В. ([104]), Евсевій Кесарійскій ([105]). Но въ посланіе къ Филадельфійцамъ мысль о супружествѣ Ап. Павла, по согласному свидѣтельству большей части критиковъ, внесена постороннею рукою, и ея нѣтъ въ греческомъ подлинномъ текстѣ. Не справедливо далѣе, что Оригенъ держался этого мнѣнія; онъ говоритъ только, что, *по мнѣнію нѣкоторыхъ*, св. Павелъ бытъ женатъ до призванія къ апостольству, а по другимъ не былъ. Св. Василій В. въ указанномъ твореніи ничего не говоритъ объ этомъ. Климентъ Александрійскій только одинъ изъ учителей Церкви держался мнѣнія о супружествѣ Ап. Павла, и его мнѣніе поэтому не имѣетъ значенія,—тѣмъ болѣе, что оно основано на невѣрно понятыхъ словахъ Апостола: *еда не имамъ власти сестру жену водити* (1 Кор. 9, 5), какъ это видно изъ словъ самаго Климента. Евсевій, правда, приводитъ слова Климента, но только мимоходомъ, не придавая имъ

([101]) Diction. de Theolog. ed. par Bergier. tom. 1, pag. 471.

([102]) Strom. l. 3, c. 6, pag. 335. Edit. de Potter.

([103]) Comment. in epist. ad Rom. l. 1, n. 1.

([104]) Serm. de abdicat.

([105]) Histor. Eccles. l. 3, cap. 30.

никакого значенія и не подтверждая ихъ. Съ другой стороны, мы не можемъ не замѣтить, что преданіе о безбрачіи Апостола Павла постоянно сохранялось въ Церкви съ первыхъ вѣковъ и было общимъ у Отцовъ и Учителей Церкви. Изъ нихъ можно указать на Тертулліана (106), св. Иларія (107), св. Амвросія (108), св. Епифанія (109), св. Златоуста (110), бл. Іеронима (111), бл. Августина (112) и мн. др.

ββ) Указаніемъ на тѣ стороны, которыми дѣвство превосходитъ супружество. Этихъ сторонъ Апостолъ указываетъ двѣ. Во-первыхъ, онъ обращаетъ вниманіе Коринѳянъ на житейскія заботы и безпокойства, которыми неизбѣжно опутывается жизнь супружеская и отъ которыхъ между тѣмъ освобождаетъ дѣвство, какъ то: болѣзни рожденія, смерть дѣтей, или одного изъ супруговъ, заботы объ управленіи домомъ, о пріобрѣтеніи содержанія для семейства и пр. *Мню сіе добро быти*, говоритъ онъ, *за настоящую нужду, яко добро человѣку тако быти* (ст. 26). *Аще ли и оженишися, не согрѣшилъ еси: и аще посягнетъ дѣва, не согрѣшила есть: скорбь же плоти имѣти будутъ таковіи* (ст. 28) (113). Превосходство дѣвства

(106) Lib. 1 ad Uxor. cap. 3; lib. de Monogam. cap. 3 et 8.

(107) Comment. in Psalm. 127.

(108) Exhortat. ad Virgin. Comment. in 7 v. 7 c. 1 epist. ad Corinth.: «si habuerit uxorem et hoc dixit; virgines esse noluit. Sed absit. Sic enim a pueritia spiritu fervuit, ut hujus rei studium non haberet; quippe cum juvenculus anticipatus sit a gratia Dei».

(109) Haeres. 58. l. 11, tom. 1, contr. Valesios, cap. IV.

(110) De Virgin. n. 30, pag. 360—362. Ed. Montfauc. 1839.

(111) Lib. 1 contr. Jovinian.; Epist. 22 ad. Eustoch.

(112) Lib. de Grat. et lib. arb. c. 4; l. de bono conjug. c. 10; l. 1. de adult. conjug. c. 4; l. de Opere Monach. c. 4.

(113) *Ambros.* comment. in 26 v. 7 c. 1 ep. ad Cor.: «non solum apud Deum virginitatem commendatiorem docet (Paulus), sed et ad vitam praesentem,

предъ супружествомъ въ этомъ отношеніи признаютъ и протестанты ([114]). Во-вторыхъ, Апостолъ указываетъ на то преимущество дѣвства предъ супружествомъ, что дѣвственникъ имѣетъ полную возможность исключительно заниматься угожденіемъ Богу и дѣлали благочестія, между тѣмъ, какъ связанный узами брака этой возможности и этой свободы не имѣетъ. *Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви: а оженивыйся печется о мірскихъ, како угодити женѣ. Раздѣлися жена и дѣва. Не посягшая печется о Господнихъ, како угодити Господеви, да будетъ свята и тѣломъ и духомъ: а посягшая печется о мірскихъ, како угодити мужу* (ст. 32—34). Слова Апостола такъ ясны и опредѣленны, что и протестанты не смѣютъ перетолковывать ихъ по своему и принуждены согласиться съ тѣмъ, что для благоугожденія Богу и для занятія дѣлами благочестія дѣвство лучше супружества ([115]). А не забудемъ того, что инокъ обрекаетъ

---

dum necessitates temporis nescit, quas patitur conjugatio, et moerores partus, simulque orbitates filiorum ignorat». Comment. in v. 28: «*tribulationes tamen carnis habebunt hujusmodi*. Hoc est, et si a peccato liberi sint, in hac tamen vita tribulationes habebunt, gemitus ventris, untrimenta filiorum, vistus, tegumenta, dotes, aegritudo, apparatus domus, uxoris necessitas mariti, dominatio».—*S. Chryzost.* de Virginit. pag. 371, tom. 1 Edit. Montfauc: «*τίς οὖν ἐςιν ἄυτη (ἐνεςῶσα ἀνάγκη); Ἡ τῶν ἐν τῷ βίῳ πραγμάτων διαςροφή. Τοσάυτη γάρ ἐςιν ἡ σύγχυσις, τοσάυτη τῶν φροντίδων ἡ τυραννὶς, τοσοῦτος ὁ τῶν περιςασέων ὄχλος, ὡς καὶ ἄκοντα πολλὰ πολλάκις ἀναγκάζεσθαι τὸν γεγαμηκότα ἁμαρτάνειν καὶ πλημμελεῖν*».

([114]) *Chemmicius*, pag. 643. *Grotius*, comment. in h. loc.: «ipsum quidem matrimonium semper per se multas habet molestias, sed non potest non plurimas habere, ubi quis vivere proposuit contra saeculi morem».

([115]) *Luther*: «(conjux) in multa aliena a verbo negotia dividitur, non potest semper intendere lectioni, interesse publicis congressibus, praecibus . . . Saepe a cogitationibus primae tabulae distrahitur ad curas rei familiaris. Coelebes vero expeditius et liberius instare possunt verbo Dei et orationi die ac nocte». Vid. apud Chemnic. exam. decr. Conc. Trid. p. III, l. 1, pag. 644.—*Grotius* (comment. in 28 v. 7 c. 1 ep. ad Cor): «est honestum

себя на дѣвство главнымъ образомъ потому, что хочетъ служить Господу въ постоянномъ созерцаніи и занятіи дѣлами благочестія. Но при этомъ протестанты могутъ насъ спросить, какъ и дѣйствительно спрашиваютъ ([116]), отчего Апостолъ здѣсь не говоритъ о наградахъ, ожидающихъ дѣвственниковъ на небесахъ, если только дѣвство, предпріемлемое ради Бога, составляетъ особенную заслугу предъ Нимъ? «Апостолъ говорилъ съ Коринѳянами, отвѣчаетъ за насъ св. Златоустъ,—съ Коринѳянами, въ которыхъ не судилъ что либо *вѣдѣти, точію Іисуса Христа и сего распята* (1 Кор. 2, 2), съ которыми не могъ говорить, какъ съ духовными, которыхъ, такъ какъ они были люди плотскіе, напаялъ еще млекомъ, которымъ и тогда, какъ писалъ это, говорилъ съ упрекомъ: *но ниже еще можете нынѣ. Еще бо плотстіи есте и по человѣку ходите* (1 Кор. 3, 2. 3). Поэтому чрезъ вещи земныя, видимыя, чувственныя онъ и располагаетъ къ дѣвству и отклоняетъ отъ брака. Ибо то зналъ онъ хорошо, что людей низкихъ, долупреклонныхъ

---

matrimonium, sed honestior castus coelibatus. . Cura familiaris distrahit eos, qui in conjugio vivunt, a piis meditationibus et factis . . . (Comment. 34 v.) Nam corpus habet intactum voluptatibus et animum. Christo plaenius vacantem».—*Forbesius* (Theolog. moral. lib. 1, tom. 1, c 12, pag. 19): «Supra docuimus hoc loco (Matth. 19) et apud Apostolum (1 Cor. c. 7) anteponi conjugio coelibatum, ut meliorem, non moraliter, sed physice, id est, ut liberiorem statum, in quo pauciora occurrunt avocamenta a rebus spiritralibus ei, qui potest hoc verbum capere».—*Phereponus* vel *le Clerc* (Animadv. in lib. August. de sanct. Virginit. append. Opp.August. tom 12): «inter haec omnia (pericula, quae imminent conjugatis) divini cultus memorem esse et ad Deum omnia referre suisque exemplum religionis esse, est hominis vere sancti et religiosi. At qui coelibem vitam agunt, nullius curam gerunt, nisi sui, nec indigent tanta virtute ad se solos sustentandos et viam virtutis calcandam, quae multo minoribus periculis cincta est».

([116]) *Chemnic.* pag. 644.—*Forbesius*, Theolog. moral. lib. 1, tom. 1, c, 12.—*Luther.*, de Votis monasticis fol. 273, и др.

и еще приникающихъ къ землѣ вещами земными можно скорѣе возбудить и расположить къ чему либо...Но Господь нашъ Іисусъ Христосъ не дѣлаетъ этого ни тогда, какъ говоритъ о дѣвствѣ, ни тогда, какъ бесѣдуетъ о перенесеніи обидъ: но въ первомъ случаѣ предлагаетъ небесное царство: *суть скопцы*, говоритъ, *иже исказиша сами себе царствія ради небеснаго*; когда же призываетъ молиться за враговъ, не говоритъ ничего о вредѣ для оскорбившихъ и не упоминаетъ объ *угліи огненномъ* (Рим. 12, 20), а, предоставивъ обо всемъ этомъ говорить людямъ малодушнымъ и ослѣпленнымъ, Самъ располагаетъ ихъ большими наградами. Какими?—*Да будете подобни Отцу вашему, иже есть на небесѣхъ* (Матѳ. 5, 45). Видишь, какая награда. Это потому, что слушатели Его были Петръ, Іаковъ и Іоаннъ и весь остальной ликъ Апостоловъ. Имъ поэтому Христосъ и поставилъ на видъ награду духовную. И Павелъ сдѣлалъ бы это, если бы у него была рѣчь съ такими людьми. Но такъ какъ Коринѳяне были менѣе совершенны, то онъ и указываетъ имъ пока эти плоды трудовъ, чтобы они охотнѣе исходили на трудъ добродѣтели» ([117]).

Вотъ какія твердыя основанія св. Писаніе представляетъ вѣрующимъ для того, чтобы желающіе изъ нихъ проводили ради Бога жизнь дѣвственную. Теперь остается спросить, на что въ св. Писаніи могутъ указать протестанты въ защиту своего предубѣжденія противъ дѣвства?—На то ли, что Самъ Богъ сказалъ предъ сотвореніемъ жены для перваго человѣка: *не добро быти человѣку единому: сотворимъ ему помощника по нему* (Быт. 2, 18)? Но эти слова показываютъ назначеніе жены,

---

([117]) De Virginit. n. 49. ed. Montfauc. t. 1, pag. 378 et 379.

а не законъ обязательный для всѣхъ. Послѣ паденія нашихъ праотцевъ, послѣ того, какъ грѣхъ, овладѣвъ существомъ человѣческимъ, сталъ обезображивать и отравлять всѣ естественные дары человѣку, всѣ связи и отношенія человѣческія, послѣ всего этого нельзя указывать въ приведенныхъ словахъ даже безусловнаго одобренія для всѣхъ брачнаго союза. Или на то, что нѣкогда изрекъ Богъ нашимъ прародителямъ: *раститеся и множитеся и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), какъ бы въ этихъ словахъ заключалась заповѣдь вступать въ бракъ для рожденія и воспитанія дѣтей ([118])? Но здѣсь вовсе нѣтъ заповѣди, а только благословеніе чадородія, какъ говоритъ и Бытописатель: *и благослови ихъ* (мужа и жену) *Богъ, глаголя: раститеся и множитеся* и пр., какъ толкуютъ это мѣсто и сами, болѣе разсудительные протестанты ([119]). Съ другой стороны, если бы въ приведенныхъ словахъ заключалась заповѣдь; то каждый способный къ дѣторожденію и не вступающій въ бракъ грѣшилъ бы, что, очевидно, нелѣпо. Или, наконецъ, укажутъ на слова Спасителя: *еже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ* (Матѳ. 19, 6), какъ бы въ нихъ была выражена та мысль, что человѣкъ не долженъ отреченіемъ отъ супружества для какихъ бы то ни было цѣлей нарушать связи, какую постановилъ Богъ между мужами и женами, сотворивъ для Адама помощницу Еву ([120])? Но здѣсь говоритъ Спатитель вовсе не о томъ, должно или не должно вступать въ супружество; а—о нерасторжимости брачнаго союза, о которомъ предъ тѣмъ только что замѣтилъ: *и прилѣпится къ женѣ своей и будета*

([118]) Diction. de Theolog. Bergier. tom. 1, pag. 470.
([119]) *Chemnic.* pars III, loc. XIV, pag. 592.
([120]) Diction. de Theolog. Bergier. tom. 1, pag. 470

оба въ плоть едину (ст. 5),—говоритъ по поводу вопроса, который предложили ему *фарисеи, искушающе его: аще достоитъ человѣку пустити жену свою по всякой винѣ* (ст. 3)?

ϛʹ.

Посвящая Богу свое тѣло въ дѣвствѣ, подвижникъ благочестія отрекается отъ своей воли и приноситъ какъ бы въ жертву Богу и свою душу въ послушаніи,—и это вполнѣ согласно съ св. Писаніемъ.

1) Св. Писаніе вообще требуетъ отъ насъ самоотверженія и вмѣстѣ съ этимъ полнаго отреченія отъ своей воли, какъ воли злой и развращенной, искорененія въ насъ гордости и совершеннаго покоренія нашей воли волѣ Божіей. *Аще кто хощетъ по мнѣ ити*, говоритъ Спаситель, *да отвержется себе, и возметъ крестъ свой, и по мнѣ грядетъ* (Марк. 8, 34). И въ другомъ мѣстѣ Спаситель, обращаясь къ народу, говоритъ: *аще кто грядетъ по мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матерь, и жену, и чадъ, и братію, и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ мой быти ученикъ* (Лук. 14, 25. 26). А въ послушаніи подвижникъ благочестія и исполняетъ эти слова Господа больше, чѣмъ кто либо другой. «Стремящійся къ цѣли благочестія и желающій идти по слѣдамъ Господнимъ, пишетъ св. Ефремъ Сиринъ, удалившись изъ міра отъ мірскихъ удовольствій, безусловно предавъ себя братству, по Евангелію, отрекшись отца, матери, жены, дѣтей, братьевъ, родства, богатства, славы, благородства, и вступивъ въ монастырь, какъ бы въ дополненіе къ прекрасному, прежде всего да присовокупитъ и сіе: *еще же и душу свою* (Лук. 14, 26). Что же значитъ отречься отъ души своей? Безусловно

и всецѣло предать себя братству, и вовсе не исполнять собственной воли, но поставить себя въ зависимость отъ Божія Слова, въ немъ почерпнутыми святыми и чистыми разумѣніями заповѣдей Господнихъ украшать душу и признавать оныя спасительными и свойственными; вовсе ничего не имѣть въ своей власти, кромѣ одежды, которую человѣкъ носитъ, чтобы возможно было совершенно не имѣть попеченія, всегда съ радостію исполняя только то, что кому приказано» ([121]).

2) Требуетъ отъ насъ смиренія, которое и по самому существу своему состоитъ въ нѣкотораго рода недовѣріи къ себѣ и желаніи найти надежное руководство для своей воли:—а) въ видѣ прямыхъ наставленій: *научитеся отъ мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ* (Мѳ. 11, 29), говорилъ самъ Христосъ Спаситель. И въ другомъ мѣстѣ: *болій въ васъ да будетъ, яко мній: и старѣй, яко служай* (Лук. 22, 26);—б) вмѣстѣ съ этимъ указываетъ и сильнѣйшія побужденія къ смиренію—въ наградахъ, которыя ожидаютъ смиренныхъ, и въ особенной любви Божіей къ нимъ: *предъидетъ смиреннымъ слава* (Притч. 15, 33). *Всякъ возносяйся смирится: смиряяй же себе вознесется* (Лук. 18, 14). *Блажени нищіи духомъ, яко ваше есть царствіе Божіе* (Лук. 6, 20). *Господь гордымъ противится: смиреннымъ же даетъ благодать* (Притч. 3, 34). *На кого воззрю, токмо на кроткаго и молчаливаго, и трепещущаго словесъ моихъ* (Ис. 66, 2)? Но ничто столько не содѣйствуетъ преспѣянію въ смиреніи, какъ послушаніе ради Господа, въ которомъ отрекается человѣкъ самолюбія и гордости въ самомъ ихъ корнѣ, что понятно и простому здравому смыслу, засвидѣтельствовано голо-

---

([121]) Твор. св. Отц. 1844 г., том. XII, стр. 97.

сомъ и св. Божіихъ на основаніи собственнаго ихъ опыта ([122]), подверждается наконецъ и св. Писаніемъ. Такъ Апостолъ, сказавъ о Спасителѣ нашемъ: *смирилъ себе*, непосредственно за тѣмъ присовокупляетъ: *послушливъ бывъ даже до смерти* (Филип. 2, 8).

3) Въ частности внушаетъ оказывать послушаніе ради Господа нашимъ начальникамъ и наставникамъ.

α) Прямыми наставленіями. *Вопроси отцъ твоего, и возвѣститъ тебѣ, старцы твоя, и рекутъ тебѣ* (Второз. 32, 7.),– говорилъ Моисей новому поколѣнію Израильтянъ, внушая имъ, что они въ дѣлѣ познанія Бога и благоугожденія Ему должны были слушаться старшихъ себя, какъ болѣе ихъ знавшихъ, что сдѣлалъ для нихъ Богъ Авраамовъ, Исааковъ и Іаковлевъ ([123]). Тоже самое, только съ большею опредѣленностію, внушаетъ подвижнику благочестія и Апостолъ, говоря: *повинуйтеся наставникомъ вашимъ и покаряйтеся: тіи бо бдятъ о душахъ вашихъ* (Евр. 13, 17; Снес. 1 Петр. 2, 18. 19) ([124]).

([122]) Авва Руфъ, разсказавъ ученикамъ своимъ объ одномъ видѣніи, въ которомъ послушаніе превознесено было надъ благодушнымъ терпѣніемъ въ болѣзняхъ, надъ страннолюбіемъ и отшельничествомъ, такъ говорилъ имъ въ заключеніе: «Дѣти! доброе дѣло—послушаніе ради Господа!... О, послушаніе! ты—спасеніе всѣхъ вѣрныхъ. О, послушаніе! ты—мать всѣхъ добродѣтелей!» (Воскр. Чт. г. XII, стр. 320·

(123) «Я знаю монаховъ», говорилъ св. Антоній В., научая своихъ духовныхъ дѣтей послушанію, «которые послѣ многихъ трудовъ пали и подверглись безумію; потому что понадѣялись на свои дѣла и презрѣли заповѣдь того, кто сказалъ: *вопроси отца твоего, и возвѣститъ тебѣ* (Воскр. Чт. г. XII, стр. 320).

(124) «Смотри, возлюбленный, говоритъ св. Ефремъ Сиринъ, не отвергай увѣщаній отца твоего, родившаго тебя о Господѣ, какъ увѣщаваетъ Апостолъ: *повинуйтеся наставникомъ вашимъ и покаряйтеся: тіи бо бдятъ о душахъ вашихъ: да съ радостію сіе творятъ, а не воздыхающе: нѣсть бо полезно вамъ сіе* (Евр. 13, 17); и какъ го-

β) Достоподражаемыми примѣрами святыхъ Божіихъ и Самаго Господа нашего Іисуса Христа. «Жизнь святыхъ, говоритъ св. Ефремъ Сиринъ, возбуждая инока къ послушанію, дѣлается, братъ, свѣтлою, когда возвеличена послушаніемъ. Служитель Господень Моисей, если и не слушалъ ученія Іофорова, однакоже покарялся и служилъ ему, хотя и достаточно наученъ былъ въ Египтѣ. И Іисусъ Навинъ за совершенную покорность удостоился такого дара, что сталъ преемникомъ Моисея. И Самуилъ, находясь въ послушаніи у священника Илія, сподобился слышать гласъ Божій. А Елиссей за покорность же получилъ милоть и благодать своего учителя. Но что говорить о подобострастныхъ намъ людяхъ? Самъ Богъ Слово, вочеловѣчившись, проводилъ жизнь въ смиреніи и повиновеніи, какъ учитъ насъ Евангелистъ, говоря: *и бѣ повинуяся има* (Лук. 2 51) Апостолъ же сказалъ еще: *смирилъ себе, послушливъ бывъ даже до смерти, смерти же крестныя* (Фил. 2, 8) ([125]).

Возраженія протестантовъ противъ подвига послушанія не считаемъ нужнымъ приводить здѣсь и опровергать; потому-то что въ нихъ видно только неправильное пониманіе этого подвига ([126]), о которомъ понятіе установлено нами еще въ самомъ началѣ.

ворится еще въ Псалмѣ: *накажетъ мя праведникъ милостію и обличитъ мя, елей же грѣшнаго да не намаститъ главы моея*» (Хр. Чт. 1845 г., ч. 4, стр. 88).

([125]) Твор. св. Отц. том. XII, стр. 371—372.

([126]) На пр. вотъ что говоритъ *Лютеръ* въ одномъ мѣстѣ (de vot. mon. fol. 273): «Consilia docent, omnibus subdi et superiores invicem arbitrari. At votum obedientiae eximit eos prorsus a catholica illa humilitate, in Evangelio tradita, et subdit solum suis Majoribus, neque iis ipsis, nisi secundum regulam suae professionis, a deo ut et S. Bernardus asserat monachum non obligari etiam suo Abbatto, alia, quam Regula habet, imperanti. Obsecro, quae et qualis est ista obedientia, ex omnibus eximi, et uni, nec huic nisi

В.

Мы видѣли, какъ согласны съ св. Писаніемъ и внутреннее начало монашеской жизни и самые подвиги, изъ которыхъ слагается трудъ монашества. Теперь остается разсмотрѣть, согласно ли съ св. Писаніемъ то, что въ Православной Церкви проходятъ монашество избирающіе этотъ образъ жизни не иначе, какъ произнося обѣтъ и свидѣтельствуя тѣмъ предъ Богомъ и Церковію свою рѣшимость остаться до конца жизни вѣрными своему избранію (127).

Обращаясь къ св. Писанію, мы какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ Завѣтѣ находимъ твердыя основанія для прохожденія монашества по обѣту.

1) Ветхій Завѣтъ представляетъ намъ:

α) Прямыя наставленія касательно обѣтовъ, наставленія, въ которыхъ имѣется въ виду предметъ обѣта, не предписанный прямою, положительною заповѣдью Божіею и изрекаемый Господу обѣтъ единственно по благочестивому усердію. Такъ Самъ Богъ устами ра-

---

partim subdi? Nonne pulchra illusio est talis obedientiae votum? *Evangelium omnibus semper et in omnibus* (нельзя не замѣтить, что Лютеръ выражается здѣсь слищкомъ неопредѣленно), *subdi, obedire jubet*».

(127) И протестанты признаютъ обѣты, но только тѣ, которые имѣютъ предметомъ своимъ заповѣди Божіи, безъ исполненія которыхъ нельзя наслѣдовать жизни вѣчной, таковы обѣты крещенія, когда вступающій въ Церковь обѣщаетъ быть вѣрнымъ своему званію и въ вѣрѣ и въ жизни,— обѣты покаянія, когда кающійся даетъ Господу обѣтъ исправить свою жизнь и оставить прежніе свои навыки злые и пр. (*Luther.* См. Themata de votis, tom. 1 Opp., fol. 374. edit. Vitteb. an. MDLI; *Chemnic.* Exam. Conc. Trid. pars III oc. 1, pag. 664 и др.). Но они не хотятъ допустить обѣтовъ, касательно предмета которыхъ нѣтъ прямой, положительной заповѣди Божіей, и о которыхъ у насъ рѣчь (*Luth.* de votis monasticis, fol. 279. 280; *Calvini* institution. lib 4, cap. 13 n. 1).

ба Своего Моисея говоритъ къ Израильтянамъ: *человѣкъ иже обѣщаетъ обѣтъ, яко цѣну души своея Господу, да будетъ цѣна мужеска полу* и пр. (Лев. 27, 2); *человѣкъ человѣкъ, иже аще обѣщаетъ обѣтъ Господу, или заклenется клятвою, или опредѣлитъ предѣломъ о души своей, не осквернавитъ словесе своего: вся, елика изыдутъ изъ устъ его, да сотворитъ* (Числ. 30, 3); и въ другомъ мѣстѣ: *аще обѣщаеши обѣтъ Господу Богу твоему, да не умедлиши воздати его, яко взыская взыщетъ Господь Богъ твой отъ тебе и будетъ на тебѣ грѣхъ: аще же не восхощеши обѣщати, нѣсть ти грѣха* (Второзак. 23, 21. 22). *Помолишуся тебѣ*, говорятъ Іову друзья, *услышитъ тя: дастъ же ти обѣты твоя воздати* (Іов. 22, 27.) *Аще обѣщаеши обѣтъ Богу*, учитъ Екклезіастъ, *не умедли отдати его, яко нѣсть хотѣнія въ безумныхъ: ты убо елика аще обѣщаеши, отдаждь. Благо тебѣ еже не обѣщаватися, нежели обѣщавшуся тебѣ, не отдати* (Еккл. 5, 3. 4).

β) Примѣры обѣтовъ, которые свидѣтельствуютъ, что изреченіе предъ Богомъ обѣтовъ, согласныхъ съ волею Божіею, соединенное, конечно, съ исполненіемъ ихъ, угодно Богу. Такъ патріархъ Іаковъ обѣщаетъ принесть Богу десятину отъ всего своего имѣнія за то, что Промыслъ печется о немъ (Быт. 28, 22; 31, 13). Мать Самуила, Анна обѣщаетъ обѣтъ Господу, *глаголющи: аще даси рабѣ твоей сѣмя мужеско, то дамъ е предъ тобою въ даръ до дне смерти его: и вина и піянственнаго не испіетъ, и желѣзо не взыдетъ на главу его* (1 Цар. 1, 11). Давидъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что онъ давалъ Богу обѣты: *воздамъ тебѣ*, говоритъ онъ, *молитвы* (съ евр. обѣты) *моя, яже изрекостѣ устнѣ мои, и глаголаша уста моя въ скорби моей* (Пс. 65, 13. 14). Извѣстно такъ же,

что онъ *клятся Господеви, обѣщася Богу Іаковлю* устроить ему *селеніе* (Пс. 131, 2—5), хотя Господу угодно было совершеніе этого дѣла предоставить сыну его Соломону. Кромѣ того,—въ церкви іудейской существовали Назореи, дававшіе обѣтъ не пить ни вина, ни сикера, не стричь волосъ и пр.,—и ихъ обѣты утверждены были Самимъ Господомъ (Числ. 6, 2. 3 и слѣд.); сыны Рихава, подобно Назореямъ, воздерживавшіеся отъ употребленія вина и жившіе въ шатрахъ,—сыны Рихава, которымъ Богъ обѣтовалъ чрезъ Пророка, что отъ племени ихъ *не оскудѣетъ мужъ, стояй предъ Господемъ* (Іерем. 35, 2).

Протестанты говорятъ, что основанія для обѣтовъ, заимствуемыя изъ ветхаго Завѣта, не могутъ имѣть значенія для насъ; потому что тамъ обѣты составляли видъ Богопочтенія и служенія Богу, а служеніе левитское, съ пришествіемъ Христа Спасителя, отмѣнено ([128]). Соглашаемся, что законъ ветхозавѣтный, обрядовый прешелъ; но не прешелъ законъ нравственный, въ новомъ Завѣтѣ только возвышенный и уясненный, повелѣвающій любить Бога и, вмѣстѣ съ любовію къ Богу, дѣлать ради Господа и обѣщать Ему и нѣчто такое, чего Онъ прямо не требуетъ отъ насъ въ Своихъ заповѣдяхъ, что однакожъ вполнѣ согласно съ ними, — не прешла въ людяхъ нравственная потребность, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, возносить ко Господу молитвы и въ нихъ обѣты— или принесть Ему какой либо даръ, или совершить ради Его какое-либо дѣло человѣколюбія, или даже посвятить Ему всю свою жизнь, напр. въ монашествѣ.

([128]) Правда, въ ветхомъ Завѣтѣ опредѣлялись закономъ самые предметы обѣтовъ, но опредѣлялись не въ видѣ заповѣди, обязательной для всѣхъ, но въ видѣ совѣта, условно (Числ. 6, 1 — 21).

Съ другой стороны протестанты утверждаютъ, что въ новомъ Завѣтѣ нѣтъ и слова объ обѣтахъ ([129]). Правда въ новомъ Завѣтѣ нѣтъ такихъ прямыхъ наставленій и правилъ касательно обѣтовъ, какія мы находимъ въ ветхомъ. Однакожъ и въ новомъ Завѣтѣ есть мѣста, которыя даютъ основанія для обѣтовъ. Ихъ только два; но они для насъ весьма важны,—и потому, что обѣтъ, который въ нихъ имѣется въ виду, есть вмѣстѣ обѣтъ одной изъ особенностей монашеской жизни,—и потому, что это — обѣтъ цѣлой жизни, какъ и въ монашествѣ.

α) Въ одномъ изъ этихъ мѣстъ Евангелистъ Лука представляетъ примѣръ Пресвятой Дѣвы, давшей Богу обѣтъ дѣвства, что видно изъ Ея словъ, сказанныхъ Архангелу—благовѣстнику: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю* (Лук. 1, 34)? Надобно помнить, что это изрекла пресвятая Дѣва въ то время, когда была уже обручена Іосифу. Что же бы означали слова Ея, если бы Она еще до обрученія не изрекла обѣта Богу сохранить дѣвство свое навсегда, и если бы не для того только была обручена Іосифу, чтобы онъ оставался стражемъ Ея дѣвства? Въ противномъ случаѣ, Она не могла бы сказать: *идѣже мужа не знаю.* «Дѣвство Маріи, говоритъ Бл. Августинъ, тѣмъ многоцѣннѣе и пріятнѣе, что Она посвятила его Богу еще прежде, нежели зачался отъ Нея Христосъ. Это показываютъ слова Ея Ангелу — благовѣстнику: *како будетъ сіе, идѣже мужа не знаю?* Поистинѣ, Она не сказала бы сего, если бы еще прежде не дала Богу обѣта пребыть Дѣвою. Но такъ какъ это было не согласно съ нравами Израильтянъ: то Она и

(129) *Chemnicius.* Exam. decr. Conc. Trid. p. III, loc. 1, pag. 664.

обручилась мужу праведному, который бы не только не нарушилъ самъ того, что Она уже посвящена Богу, но и охранялъ бы Ее ([130]).

β) Въ другомъ мѣстѣ Ап. Павелъ говоритъ объ обѣтѣ безбрачія послѣ смерти одного изъ супруговъ, именно—объ обѣтѣ вдовицъ. Вотъ его слова, которыя онъ обращаетъ къ своему возлюбленному ученику Тимоѳею: *юныхъ же вдовицъ отрицайся: егда бо разсвирѣпѣютъ противу Христа, посягати хотятъ, имущыя грѣхъ, яко первыя вѣры отвергошася* (1 Тим. 5, 11. 12). Апостолъ здѣсь предостерегаетъ Тимоѳея включать молодыхъ вдовицъ въ число тѣхъ изъ нихъ, которыя въ его время получали содержаніе отъ Церкви, пребывая въ молитвахъ и моленіихъ день и ночь и занимаясь дѣлами страннолюбія и утѣшенія скорбящихъ (5. 10). Но изъ его словъ видно и то, что эти вдовицы вступали въ число вдовицъ, находившихся на попеченіи Церкви, не иначе, какъ по обѣту—остальное время жизни проводить достойнымъ образомъ внѣ брака. Онъ αα) называетъ желаніе ихъ вступить въ бракъ и самое вступленіе грѣхомъ: *имущыя грѣхъ.* Но этого онъ не сказалъ бы, еслибы онѣ не давали обѣта оставаться на всегда вдовами; потому что онъ здѣсь же говоритъ: *хощу юнымъ вдовицамъ посягати, чада раждати* (ст. 14), какъ говорилъ въ посланіи къ Коринѳянамъ: *аще не удержатся да посягаютъ: лучше бо есть женитися, нежели разжизатися* (1 Кор. 7, 9), и нѣсколько ниже: *жена привязана есть закономъ въ елико время живетъ мужъ ея: аще же умретъ мужъ ея, свободна есть за негоже хощетъ посягнути* (ст. 39). Что же препятствовало тѣмъ вдовицамъ вступать въ бракъ, если не обѣтъ постояннаго

([130]) De Virginit. cap. IV.

вдовства? ββ) Апостолъ называетъ вступленіе ихъ въ бракъ не просто грѣхомъ, но грѣхомъ противъ Христа: *егда разсвирѣпѣютъ противу Христа, посягати хотятъ, имущыя грѣхъ*. Почему же? Единственное объясненіе то, что онѣ прежде давали обѣтъ вдовства, которымъ клялись Господу не знать другаго мужа во всю жизнь, прилѣпляться же къ Нему въ молитвахъ и моленіихъ день и ночь, и такимъ образомъ какъ бы обручались Христу. Въ этомъ случаѣ вступленіе ихъ во второй бракъ и должно было въ нихъ быть грѣхомъ тяжкимъ — противъ Христа и какъ бы любодѣяніемъ ([131]). γγ) Наконецъ, Апостолъ говоритъ, что вступленіе тѣхъ вдовицъ въ бракъ было соединено съ отверженіемъ первой вѣры: *имущыя грѣхъ, яко первыя вѣры отвергошася*. Что же должно разумѣть здѣсь подъ отверженіемъ первой вѣры? Нельзя разумѣть здѣсь ни отверженія истинъ вѣры, потому что рѣчь идетъ здѣсь о нравственности вдовицъ;—ни вообще уклоненія отъ доброй нравственности, потому что въ словахъ Апостола: *вѣры отвергошася* заключается мысль частная, указывающая на особенную черту въ нравственности вдовицъ, такъ какъ эту мысль онъ высказываетъ отдѣльно и отъ ней только переходитъ къ изображенію другихъ недостойныхъ свойствъ поведенія вдовицъ ([132]): *куп-*

([131]) ***Basilius M.*** (De Virginit.): «*ἐι δὲ ταῦτα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, μὴ ἀπατάτω φημί ἡ ἀπὸ παρθενίας ἐὶς σαρκός πάθη κετενεχθεῖσα, ὅτι γάμος άυτῆ τὸ ἁμάρτημα λογισθήσεται.—ἐπειθ’ ὅτι ὀυχ ὄυσα ἐλευθέρα, ὀυ γαρ ἀπέθανεν ἀυτῆς ὁ ἀνὴρ, ἴνα ᾧ βούλεται γεμηθῆ, ζῶντος ὄτου ἀθανάτυ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει, θνητὸν διὰ πάθη σαρκὸς τῶ νού Κυριε πασῷ ἐπισάγεσα*» — ***Ambrosius*** (De Virgin. laps. cap. 5); «quae se spopondit Christo,... jam nupsit, jam immortali juncta est viro, et si jam nubere voluerit,... adulterium perpetrat».

([132]) Самое слово: *купно*, которымъ слова: *вѣры отвергошася*, связываются съ слѣдующими: *праздны учатся обходити домы* и пр. показываетъ, что въ первыхъ заключается мысль частная, какъ и въ послѣдущихъ.

но же и праздны учатся обходити домы и пр. (ст. 13 и д.);—ни наконецъ, свободы, безъ укоризнъ совѣсти, вступать или не вступать въ бракъ (Рим. 14, 1. 2. 22), потому что вѣра, которой вдовицы отвергались, связывала ихъ совѣсть и требовала удерживаться отъ брака, такъ что отверженіе ея дѣлалось грѣхомъ противъ Христа ([133]). И такъ подъ отверженіемъ вѣры здѣсь должно разумѣть нарушеніе обѣта вдовства: потому что только обѣтъ могъ связывать совѣсть и быть нравственнымъ препятствіемъ для нихъ вступать во второй бракъ,—и нарушеніе его должно было быть грѣхомъ, и грѣхомъ тяжкимъ — противъ Христа, съ Которымъ онѣ обручались чрезъ обѣтъ. Если же Апостолъ называетъ обѣтъ вдовицъ *вѣрою*; это отнюдь не должно казаться страннымъ. Какъ Апостолъ Павелъ, такъ и другіе священные писатели нерѣдко называютъ вѣрою вообще союзъ и завѣтъ, существующій между вѣрующими и Христомъ, завѣтъ, разсматриваемый со стороны самихъ вѣрующихъ (Дѣян. 6, 7; 24, 24; Іак. 1, 27; Гал. 1, 23; Ефес. 4, 5; Рим. 1, 5). Поэтому не удивительно, если Апостолъ въ настоящемъ случаѣ названіе вѣры приложилъ и къ частному союзу или завѣту вдовицъ со Христомъ, какой онѣ заключали съ Нимъ въ своемъ обѣтѣ всегдашняго вдовства. Въ разсмотрѣнныхъ словахъ Апостола видятъ обѣтъ вдовства и знаменитѣйшіе изъ св. Отцевъ и толкователей св. Писанія. Такъ св. Златоустъ въ Словѣ къ молодой вдовѣ, приведши разсмотрѣнныя слова Апостола, говоритъ: «видишь, что онъ запрещаетъ оставаться вдовицами и принадлежать къ этому священному сонму не тѣмъ, которыя желаютъ вдовствовать, а тѣмъ, которыя,

---

([133]) *Chemnic.* Exam. Conc. Trid. p. III, loc. 1, pag. 668—673.

овдовѣвши, снова хотятъ вступать въ супружество. Ибо если ты намѣрена, говоритъ, вступить во второй бракъ, то и не давай обѣта вдовства; потому что дать обѣтъ и не исполнить его гораздо хуже, чѣмъ вовсе не обѣщать ([134]). Съ нимъ согласно изъясняютъ слова Апостола св. Амвроссій ([135]), и даже сами протестанты, болѣе другихъ умѣренные ([136]).

Однакожъ наши противники возражаютъ: если къ монашеской жизни никто не обязанъ, если подвиги, которые составляютъ ея особенности, какъ-то: дѣвство, нестяжательность и пр., Евангеліемъ не предписываются, какъ заповѣди, а только, предлагаются какъ совѣты; то каждый, дающій обѣтъ монашества, поступаетъ противъ Евангелія и евангельской свободы, потому что чрезъ обѣтъ онъ обращаетъ совѣты евангельскіе въ заповѣди для себя, такъ что отказаться отъ исполненія ихъ уже не можетъ, не нарушивъ третьей заповѣди десятословія ([137]). На это отвѣчаемъ слѣдующее: какъ въ за-

---

([134]) Тв. св. Злат. въ рус. пер. 1850 г. том. III, стр. 434. Слово къ молодой вдовѣ. It. Hom. in 1 ep. ad Timoth.

([135]) Comment. in 1 epist. ad Timoth. vv. 7 et 12: «*Quae vero in deliis est, vivens mortua est.* Viduam, propter quod vidua dicitur, talem esse debere significat, ut ad Dominum promerendum orationibus vacet, Deo serviens noctu dieque, ut ostendat se idcirco nuptias secundas contempsisse, ut instaret disciplinae dominicae. Si enim sub nomine viduae deliciis vacet aut luxuriae viva mortua habenda est, quia imposturae genus est *aliquid agere et aliud profiteri,* non obsequia et devotionem Dei, sed honorem viduaė volentis: cum nominis ipsius professio hoc indicet, quia, spreto viro, Deum elegit, cui serviat tota mente *propter vitam promissam... Quia primam fidem irritam fecerunt.* Quid maneat talibus, ostendit, ne facile audeant, quod implere difficile est: aut si animus est huic devotioni deditus, apud se interim teneat, quia dicit *temerarium esse profiteri, quod adhuc juvenili aetati credi non debet.*»

([136]) Diction. de Theolog. ed. par Bergier, tom. 8, pag. 363.

([137]) *Luther.* de Vot. monast. fol. 272. 280—283; *Chemnic.* p. III, l. 1, pag. 666.

повѣдяхъ Божіихъ, такъ и въ совѣтахъ выражается одна воля Божія, съ тѣмъ различіемъ, что въ первомъ случаѣ Богъ изрекаетъ волю Свою, поставляя ее заповѣдію Самъ, а въ послѣднемъ, по Своей благости и человѣколюбію, предоставляетъ усердію и свободѣ самихъ людей поставить Его волю касательно того или другаго предмета въ заповѣдь для самихъ себя. Тамъ Богъ изрекаетъ Свою волю, какъ волю безусловную, угрожая наказаніемъ за неисполненіе ея; здѣсь предлагаетъ ее условно, давая человѣку полную свободу самому сдѣлать ее для себя безусловною и обѣщая особенную награду за особенный подвигъ любви. Такимъ образомъ существенное свойство совѣтовъ евангельскихъ таково, чтобы желающіе поставляли ихъ себѣ въ заповѣдь. И слѣдовательно то, что обѣтомъ монашества евангельскіе совѣты обращаются въ заповѣди для произносящихъ его, отнюдь не противорѣчитъ Евангелію; напротивъ совершенно согласно съ нимъ.

Мы разсмотрѣли наконецъ и послѣднюю особенность монашества и нашли, что эта особенность такъ же, какъ и другія, имѣетъ твердыя основанія въ Словѣ Божіемъ писанномъ ([138]). Теперь обратимся къ разсмотрѣнію дру-

---

(138) Протестантовъ соблазняетъ то самое, что монашеская жизнь называется жизнію *ангельскою*,—и подстрекаетъ видѣть предостереженіе отъ ней въ словахъ Апостола къ Колоссянамъ: *никто же васъ да прельщаетъ изволеннымъ ему смиренномудріемъ и службою Ангеловъ, яже не видѣвъ, уча, безъ ума дмяся отъ ума плоти своея* (2, 18) Но здѣсь Апостолъ имѣетъ въ виду совсѣмъ другое, а именно — почитаніе Ангеловъ, несовмѣстное и несогласное съ Богопочтеніемъ (λατρεια), и предостерегаетъ отъ извѣстной секты еретиковъ, основателемъ которой, по свидѣтельству древности, былъ Симонъ волхвъ (*Tertull.* de de praescrip. cap. 33; *Origen.* contr. Cels. 5; *Epifhan.* haer. 21). Эти еретики проповѣдывали, что въ молитвахъ не должно обращаться къ Богу, или Христу Сыну Божію, но къ Ангеламъ, чрезъ

гаго вопроса, не представляетъ ли такихъ же основаній для монашескаго образа жизни и Слово Божіе, не заключенное въ письмена, или св. Преданіе?

которыхъ, по мнѣнію ихъ, былъ и міръ созданъ, и законъ данъ, и все спасеніе людей совершается. Однимъ Ангеламъ покланялись и для прославленія ихъ однихъ собирались (*Epiphan.* haer. 60; *August.* haer. 39; *Theodoret.* in epist. ad Coloss. 2),—вотъ о какомъ смиренномудріи, поистинѣ изволенномъ, и вотъ о какой службѣ Ангеловъ, поистинѣ Богопротивной, говорить Апостолъ. Что же касается до того, что монашеская жизнь называется жизнію ангельскою; то мы не можемъ не замѣтить, что такое названіе вполнѣ ей прилично. Монашеская жизнь есть *α)* жизнь созерцательная, молитвенная, а объ Ангелахъ говорится, что они *выну видятъ лице Отца небеснаго* (Матѳ. 18, 10) *и покоя не имутъ день и ночь глаголюще: святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель* (Апок. 4, 8);—*β)* жизнь, въ которой человѣкъ, ограничивая ради Бога свои жизненныя потребности вещами только первѣйшей необходимости, тѣмъ самымъ приближается къ Ангеламъ, существамъ безплотнымъ, не знающимъ тѣхъ разнообразныхъ потребностей, которыя возникаютъ изъ тѣлесной природы человѣка,—и сравнительно съ другими людьми, ведущими обыкновенный образъ жизни, по истинѣ можетъ являться во плоти Ангеломъ;—*γ)* наконецъ,—это жизнь дѣвственная, а Христосъ, учившій дѣвству, Самъ засвидѣтельствовалъ о тѣхъ, которые *ни женятся, ни посягаютъ,* что они *равни суть Ангеломъ* (Лук. 20, 35). И св. Отцы и Учители Церкви, называя монашескую жизнь ангельскою, всегда имѣютъ въ виду какую-либо изъ этихъ особенностей, или даже всѣ вмѣстѣ (Tertull. ad Uxor. l. 1, c. 4. 6; Chryzost. Hom. X in. Math.)

КОГДА И КѢМЪ НАПИСАНЫ ГРЕЧЕСКІЯ СЛУЖБЫ, ВХОДЯЩІЯ ВЪ СОСТАВЪ МѢСЯЧНОЙ МИНЕИ?

(Окончаніе.)

16) *Ефремъ Карійскій*, котораго одни называютъ епископомъ ([75]), а другіе простымъ инокомъ ([76]), изъ области *Каріи*. Въ нашихъ Минеяхъ ему принадлежатъ нѣсколько стихиръ, помѣщенныхъ въ службахъ Архистратигу Михаилу, Іоакиму и Аннѣ, Апостоламъ Петру и Павлу, священномученику Анѳиму, великомученику Евстафію и мученикамъ Акепсиму, Іосифу и Аиѳалу, Адріану и Наталіи ([77]). Такъ какъ нѣкоторыя изъ этихъ стихиръ встрѣчаются въ славянскихъ рукописяхъ XIII и XII вѣковъ ([78]) и въ греческихъ X ([79]), то, очевидно, что Ефрема Карійскаго нужно считать пѣснописцемъ не XII ([80]), а по крайней мѣрѣ X или даже IX вѣка.

---

(75) Лекіенъ поставляетъ его послѣ Карійс. епис. Никифора, который былъ современникъ Фотія. Oriens Chist. T. I. p. 901.

(76) Fabr. Bibl. Graec. T. X. p. 132. Лицевыя изображенія пѣснописцевъ при греч. Тріоди, изд. въ Венеціи въ 1601 г.

(77) Надп. въ Мин. Нояб. 8. Сент. 9. Іюн. 29. Сент. 3 и 20. Нояб. 3. Авг. 26.

(78) Румянц. Обих. XII. в. подъ 29 Іюн. Стихир. Новг. Соф. библ. XII. в. подъ тѣмъ же числомъ.

(79) Gerbert. de cantu et musica sacra T. 2. Tab. VI. Здѣсь помѣщена стихира Іоакиму и Аннѣ, взятая изъ рукописи X в.

(80) Исторія Русской церкви Филарета Архіепис. Харьковскаго періодъ 2, изданіе 2, стр. 93. Обозрѣніе Богослужебныхъ книгъ Священника Никольскаго стр. 405.

17) *Игнатій*, сочинитель каноновъ—мученицѣ Татіанѣ, сорока двумъ мученикамъ амморейскимъ, на память перенесенія мощей Никифора, патріарха цареградскаго, епископу и исповѣднику Іакову, Іоанну Лѣствичнику и преподобной Өеодорѣ ([81]). Ни Аллатій, ни Фабрицій, въ своихъ каталогахъ пѣснописцевъ церковныхъ, не опредѣляютъ, кто былъ и когда жилъ этотъ Игнатій ([82]). Но если онъ прославлялъ уже мучениковъ амморейскихъ, пострадавшихъ при императорѣ Өеофилѣ (829—841), и писалъ канонъ на перенесеніе мощей Никифора, бывшее при патріархѣ Меөодіѣ (842—846); если, съ другой стороны, при немъ еще живы были враги Никифора и *ересеначальницы (иконоборцы) неистовились* ([83]): то очевидно, что онъ жилъ не раньше и не позже IX вѣка, и надобно думать, что это былъ тотъ самый Игнатій, писатель IX вѣка, которымъ составлено жизнеописаніе патріарха Никифора и который былъ сначала діакономъ константинопольскимъ, а потомъ епископомъ никейскимъ ([84]).

18) Св. *Іоаннъ*, по происхожденію изъ города Дамаска, извѣстный подъ именемъ *Дамаскина*, а по званію инока обители святаго Саввы,—подъ именемъ *Іоанна монаха*, одинъ изъ знаменитѣйшихъ пѣснописцевъ Православной Церкви, скончавшійся во второй половинѣ 8 вѣка. Изъ многочисленныхъ его пѣснопѣній помѣщены въ нашихъ Минеяхъ:

---

(81) Надп. въ Мин. Янв. 12. Мар 6. 13. 21 и 30. сн. надп. въ греч. Мин. Сен. 11-го Fabr. Bibl. Graec. T. X. p. 133.

(82) Fabr. Bibl. Gr. T. X. p. 113. Allat. de Libr. Gr. ecclesiast. diss 1. p. 82.

(83) Кан. Никиф. пѣс. 5. троп. 1. Мин. Мар. 13.

(84) Kave Hist. Litter. T. 2. p. 6. et Fabr. bibl. Gr. T. X. p. 219 и 221.

а) *стихиры* и *каноны* въ службахъ 1) на Рождество Христово и Богоявленіе, Благовѣщеніе (двупѣснецъ) и Успеніе Божіей Матери, на Новый годъ и обновленіе храма Воскресенія Христова, Рождество и Усѣкновеніе главы Іоанна Крестителя ([85]), 2) Архистратигу Михаилу (первый канонъ) ([86]), пророку Иліи ([87]), Апостоламъ—Іоанну Богослову ([88]) и Петру и Павлу (два канона), исповѣднику Харитону и Василію великому, 3) Первомученику Архидіакону Стефану, великомученицѣ Евѳиміи; мученикамъ Евстратію, Авксентію, Евгенію, Мардарію и Оресту и четыредесяти мученикамъ. ([89]).

(85) Надп. въ Мин. Дек. 25. 26. 28—29. Янв. 2—3. 6 и 10. Мар. 25. Авг. 15. 17. 19. 21. Сен 1 и 13. Іюн. 24 и 25. Авг. 29. Въ службахъ на Р. Х., кромѣ стихиръ надписанныхъ, ему принадлежатъ еще слѣдующія: 1) *Да веселятся небеса, да радуется земля* . . . 2) *Преславное таинство устроятся днесь* . . (Надп. въ греч. Мин. Дек. 29 и 30). Въ службѣ на Благовѣщеніе канонъ у насъ надписывается именемъ Ѳеофана, а у грековъ—Іоанна монаха. Такое различіе въ надписяхъ произошло отъ того, что это канонъ составной и принадлежитъ частію Ѳеофану, частію Іоанну Дамаскину. Въ рукопис. празднич. минеи 16 в, принадлежащей Новг. Соф. собору, въ надписи надъ этимъ канономъ именно замѣчено, что до 8 пѣсни онъ есть твореніе Ѳеофана, а 8 и 9 пѣсни—Іоанна монаха, и это замѣчаніе вполнѣ оправдывается нѣкоторыми греч. сборниками и изданіями сочиненій І. Дамаскина (Fabr. Bibl. Gr. T. X. p. 333—334—op. Damas. ed. Le. Quien. T. 2. p. 610). Примѣры подобнаго составленія каноновъ есть и въ другихъ службахъ, напр. мученику Минѣ (Нояб. 11) и Епимаху (Окт. 31).

(86) Над. въ Мин. Нояб. 8. Стих. повтор. и въ службѣ на 6 Сент. и 13 Іюл. Второй канонъ хотя и надписывается именемъ Іоанна монаха, но, судя по акростиху въ Богородичныхъ тропаряхъ, принадлежитъ не Дамаскину, а Клименту, о которомъ сказано будетъ ниже.

(87) Въ службѣ пр. Иліи, по надписи въ греч. Мин. Дамаскину принадлежатъ стихиры, у насъ надписанныя именемъ Іоанна архіеписк. и *первый* канонъ. Стихиры извѣстны были у насъ еще въ XII в. (см. Стих. Новг. Соф. соб., писанный при еп. Аркадіѣ), а это едва ли бы могло быть, если бы онѣ писаны были Іоанномъ арх. евхаитскимъ, скончавшимся въ 1110-мъ году.

(88) Надп. въ Мин. Мая 8. сн. Fabr. Bibl. Graec. T. VIII. p. 820. Стихиры Апостолу читаются и 26. Сент.

(89) Надп. въ Мин. Іюн. 29. Сен. 28. Янв. 1. Дек. 27. Сент. 16, Дек.

б) *Стихиры* въ службахъ 1) на Срѣтеніе Господне и Воздвиженіе Животворящаго креста, 2) Апостолу Петру — на поклоненіе его веригамъ и равноапостальному Аверкію, праведному Захаріи и св. Николаю Чудотворцу (90), 3) мученикамъ и мученицамъ — Евлампію и Евлампіи, Зиновію и Зиновіи, Лонгину сотнику, Никифору и Маккавеямъ, Пелагіи и Варварѣ. (91)

в) *Каноны* — на Преображеніе Господне и Воспоминанія явившагося на небѣ креста, на день Рождества Божіей Матери и зачатіе Іоанна Крестителя (92), Пророку Исаіи и многострадальному Іову (93), Апостоламъ — Андрею первозванному и Ананіи, священномученикамъ — Вавилѣ и Ипполиту, святителямъ — Григорію Нисскому и Епифанію Кипрскому, преподобнымъ Симеону столпнику, Павлу Ѳивейскому, Евѳимію великому, Максиму исповѣднику, Ѳеодосію и Арсенію, (94) мученикамъ — Минѣ, Виктору и Викентію, Леонтію и Іуліану, первомученицѣ Ѳеклѣ, безсребреникамъ — Косьмѣ и Даміану (95), четыре-

---

13. Мар. 9. Въ службѣ Евѳиміи Дамаскину принадлежитъ стихира: *одесную Спаса предста дѣва и страстотерпица* (Надп. въ греч. Мин. Сен. 16) и канонъ: *влечетъ къ пѣснопѣнію* (Fabr. bibl. Graec. T. VIII. p. 820). Стих. Стефану читаются и подъ 2 Авг.

(90) Надп. въ Мин. Февр. 2. 3 и 7. Сент. 13. 14. и 16. Янв. 16. Окт. 22. Сент. 5. Дек. 6.

(91) Окт. 10. 30 и 22. Февр. 9. Авг. 1. Окт. 8. Дек. 4.

(92) Надп. въ нашихъ и греч. Мин. Авг. 6. 8. 10 и 12. Мая 7. Сен. 8. 9. 11 и 23.

(93) Мин. Мая 9 и 6 сн. Fabr. Bibl. Gr. T. VIII. p. 820. У насъ канонъ пр. Исаіи соединенъ съ канономъ Ѳеофана муч. Христофору и, вѣроятно, потому надписанъ именемъ Ѳеофана.

(94) Надп. въ наш. и греч. Мин. Нояб. 30. Окт. 1. Сент. 4. Янв. 30. 10. Мая 12. Сен. 1. Янв. 15. 20. 21 и 11. Мая 8. сн. Fabr. Bibl. Gr. T. VIII. p. 820 и греч. Анѳол. 1788 г. стр. 302. Канонъ св. Вавилѣ въ греч. Минеяхъ приписывается Ѳеофану.

(95) Ноя. 11. — Іюн. 18 и 21. Сен. 24. Нояб. 1. Изъ сличенія нашего канона муч. Минѣ и пр. (Нояб. 11.) съ греч. оказывается, что онъ составленъ изъ двухъ каноновъ — Ѳеофана и Дамаскина.

десяти пяти мученикамъ Никопольскимъ и канонъ Божіей Матери въ службѣ Антонію великому. (96)

19) *Іоаннъ*, по прозванію Мавропусъ, сначала инокъ, а потомъ архіепископъ и митрополитъ евхаитскій (города Евханіи), жившій въ XI в., и скончавшійся въ 1110-мъ году. Онъ оставилъ весьма много пѣсней церковныхъ и въ особенности канононовъ (97); но въ нашихъ Минеяхъ, сколько извѣстно намъ, помѣщены только канонъ Божіей Матери въ службѣ на перенесеніе мощей св. Іоанна Златоуста, и стихиры съ тремя канонами въ службѣ тремъ Святителямъ (98). Приписываютъ еще ему три стихиры пр. Иліи (Іюля 20), надписанныя у насъ именемъ Іоанна архіепископа, канонъ Кириллу александрійскому съ надписью Іоанна (Янв. 18) и канонъ Великомученицѣ Евѳиміи (Сент. 16) (99); но стихиры Иліи

(96) Надп. въ въ греч. Мин. Іюл. 10, и въ нашихъ Янв. 13. 17.

(97) Кодексъ 299-й Вѣнской библ. содержитъ въ себѣ: 1) 24 умилительныхъ канона Іоанна Мавропуса Спасителю, съ именемъ сочинителя въ 9 пѣсни; 2) его же 67 кан. Бож. Мат., также съ именемъ сочинителя въ акростихѣ 9 пѣсни; 3) его же 11 канонов Іоан. Крестителю тоже съ именемъ сочин. См. Lamb. comment. de Bibl. Uindobon. T. V.

(98) Надп. въ нашихъ и греч. Мин. Янв. 27. 30. Сунак. на 30 Янв. Акрост. 9 пѣсн. кан. подъ 27 Янв.

(99) Ист. обоз. Богосл. кн. Кіевъ 1836 г. стр. 124. Свящ. Никольс. въ своемъ обозрѣніи Богослуж. кн. приписываетъ этому Іоанну и всѣ вообще пѣснопѣнія Іоанна монаха, предполагая, что подъ этимъ именемъ разумѣется Іоаннъ евхаитскій, но его предположеніе крайне не удачно. Не говоря ни о томъ, что въ древнихъ лицевыхъ изображеніяхъ пѣснописцевъ церковныхъ Іоаннъ евхаитскій пишется какъ святитель, а не какъ простой инокъ, между тѣмъ какъ св. Іоаннъ Дамаскинъ изображается инокомъ (см. примѣч. 18), — ни о томъ, что Іоаннъ евхаитскій обыкновенно высказывалъ свое имя въ акростихѣ 9 пѣс. своихъ канонові, — чего нѣтъ въ канонахъ Іоанна монаха, — довольно указать на одно обстоятельство, совершенно устраняющее всякую мысль о тождествѣ Іоанна монаха съ Іоанномъ евхаитскимъ, именно на то, что пѣснопѣнія Іоанна монаха употреблялись уже у насъ въ XI вѣкѣ—чего нельзя сказать о произведеніяхъ Іоанна евхаитскаго.

и канонъ Евѳиміи, принадлежатъ, какъ мы уже видѣли ([100]), св. Іоанну Дамаскину, а канонъ Кириллу, какъ видно изъ надписи надъ нимъ и въ нашихъ и въ греческихъ минеяхъ подъ 9-мъ Іюня, написанъ Ѳеофаномъ.

20) *Іовъ*, извѣстный только по имени, сочинитель 2-го канона на память перенесенія мощей св. Златоуста какъ это видно изъ акростиха въ 9 пѣсни ([101]).

21) Св. *Іосифъ пѣснописецъ* и исповѣдникъ, инокъ солунскій, пресвитеръ и судохранитель церкви константинопольской при патр. Игнатіѣ и Фотіѣ, скончавшійся въ 883-мъ г. ([102]). Никто больше его не потрудился въ составленіи пѣсненныхъ каноновъ во славу Божію и въ честь Святыхъ, и ни чье имя такъ часто не встрѣчается въ Богослужебныхъ книгахъ, какъ имя этого Іосифа. Въ нашихъ Минеяхъ ему принадлежатъ *три* стихиры на память крещенія Господня ([103]) и 163 канона ([104]), изъ

Если уже нужно отличать Іоанна монаха отъ Іоанна Дамаскина, то скорѣе надобно предполагать, что то былъ какой-либо неизвѣстный намъ инокъ Іоаннъ, но не митрополитъ евхаитскій.

([100]) См. прим. 87 и 89.

([101]) См. Мин. Янв. 27. Изъ полнаго акростиха видно, что этотъ Іовъ писалъ нѣсколько каноновъ въ честь св. Іоанна Златоуста.

([102]) Память его по нашимъ святцамъ 4-го, а по греческимъ 3-го Іюля. Его не должно смѣшивать съ Іосифомъ Студитомъ (+829), котораго память 14 Іюля, но и не слѣдуетъ отличать отъ Іосифа, сочинителя новаго Октоиха.

([103]) Надп. Мин. Янв. 11.

([104]) Сочинит. Ист. обоз. Богосл. кн. насчитываетъ въ Минеѣ 182 канона Іосифа и въ томъ числѣ 48 съ именемъ *Іосифа пѣснописца* (стр. 120). Но 1) въ Минеи нѣтъ ни одного канона съ надписью *Іосифа пѣснописца;* 2) Фабрицій, на котораго ссылается сочинитель, упоминаетъ только объ этихъ канонахъ, но не говоритъ, чтобы они помѣщены были въ Минеяхъ (Bibl. Gr. T. X. p. 134); 3) изъ Ламбеціева описанія Вѣнской библіотеки видно, что это 48 каноновъ Іосифа, которые помѣщены у насъ не въ Минеяхъ, но въ Октоихѣ. Lamb. V. p. 576.

которыхъ одни легко узнаются по надписи его имени, а другіе не трудно отличить по акростиху въ 9 пѣсни, въ которомъ Іосифъ обыкновенно высказываетъ свое имя. Къ надписаннымъ канонамъ принадлежатъ: 1) четырнадцать каноновъ Апостоламъ изъ лика 70-ти (105), одинъ Іоанну Богослову и одинъ Апостолу Петру—на поклоненіе его веригамъ (106); 2) девять святителямъ (107), и пятнадцать священномученикамъ (108); 3) тридцать девять мученикамъ (109) и восемь мучени-

---

(105) Именно: Кадрату (Сент. 24), Филиппу, Стахію и Амплію (Окт. 11. 31), Ерасту, Олимпу и Родіону, Филимону (Нояб. 10. 22), 70-ти Апостоламъ (Янв. 4), Архиппу (Фев. 19), Იродіону и Агаву, Аристарху, Пуду и Трофиму, Іасону и Сосипатру (Апр. 8. 15. 28), Андронику, Карпу (Мая 17. 26), Акилѣ (Іюл. 14), и Ѳаддею (Авг. 20).

(106) Надп. Мин. Сент. 26. Янв. 16.

(107) Евменію Гортинскому (Сент. 18), Іоанну милостивому, Григорію Акрагантійскому (Нояб. 12. 23), Амвросію медіол. (Дек. 7), Сильвестру папѣ Римскому и Іоанну Златоусту—на память перенесенія его мощей (Янв. 2 и 27), Вуколу смирнскому, Льву катанскому (Фев. 6 и 20) и Акакію милитійскому (Апр. 17).

(108) Корнилію (Сент. 13), Фокѣ (Сент. 22), Елевѳерію (Дек. 15), семи священом. херсонскимъ (Март. 7), Василію анкирскому, Марку и Кириллу, Ипатію Гангрскому (Мар. 22. 29. 31), Антипѣ пергамскому, Сумеону сроднику Господню (Апр. 11. 27), Ѳерапонту (Мая 27), Дороѳею тирскому, Ѳеодоту анкирскому, Евсевію Самосатскому (Іюн. 5, 7. 22), Аѳиногену (Іюл. 16) и Евтиху, ученику Іоанна Богослова (Авг. 24).

(109) Это каноны слѣд. мученикамъ: Трофиму, Савватію и Доримедонту, Каллистрату и дружинѣ его (Сен. 19. 27), Прову, Тараху и Андронику, Карпу и Папилѣ, Назарію, Гервасію и Протасію (Окт. 12. 13. 14), Лонгину сотнику, Уару, Маркіану и Мартирію, Зиновію и Зиновіи (Окт. 16. 19. 25. 30), Онисифору и Порфирію, Парамону, Меркурію (Нояб. 9. 29. 24), Минѣ, Ермогену и Евстрату, Севастіану и дружинѣ, Вонифатію, мученикамъ никомидійскимъ (Дек. 10. 18. 19. 29), Ермилу и Стратонику, Неофиту (Янв. 13. 21), Евтропію, Клеонику и Василиску, Кодрату и дружинѣ, Агапію и съ нимъ 6-ти мученикамъ, Хрисанфу и Даріи (Мар. 3. 10. 15. 19), Ѳеодулу и Агафоподу, Евпсихію, Терентію и Помплію, Дадѣ, Максиму и Кинтиліану (Апр. 5. 9. 10. 28), Тимоѳею и Маврѣ, Василиску, Ермію (Мая. 3. 22. 31), Проклу и Иларію, Кирику и Іулиттѣ, Емиліану (Іюл. 12. 14. 18), Евплу, Фотію

цамъ ([110]); 4) 18-ть преподобнымъ отцамъ([111]) и три преподобнымъ женамъ([112]); 5) девять на разныя предпразднества ([113]), одинъ на праздникъ положенія ризы Божіей Матери, одинъ на положеніе Ея пояса и одинъ на память труса ([114]); 6) два канона архангеламъ, три преподобномученикамъ([115]) и восемь слѣдующимъ святымъ: св. Праотцамъ, пророку Самуилу, равноапостольному Аверкію, Симеону Богопріимцу, исповѣднику Мартину, Алексѣю Божію человѣку, великомученику Артемію и Анастасіи — Узорѣшительницѣ ([116]).

и Аникитѣ, Мирону, Флору и Лавру, Андрею Стратилату, Агаѳонику и Луппу (Авг. 11. 12. 17. 18. 19. 22).

([110]) Именно: Минодорѣ, Митродорѣ и Нимфодорѣ (Сент. 10), Харитинѣ, Анастасіи римской (Окт. 5. 29). Іуліаніи (Дек. 21), Агапіи, Иринѣ и Хіоніи (Апр. 16), Акилинѣ (Іюн. 13), Христинѣ (Іюл. 24) и Вассѣ (Авг. 21).

([111]) Какъ-то: Авраамію затворнику (Окт. 29), Іоанникію, Григорію Декаполиту, Алипію столпнику, Палладію (Нояб. 4. 20. 26. 27), Даніилу Столпнику (Декаб. 11), преп. въ Синаи и Раиѳѣ избіеннымъ, Іоанну Кущнику (Янв. 13. 16), Венедикту, Иларіону новому, Стефану чудотв. (Мар. 14. 28), Симеону прав., Ѳеодору Сикеоту (Апр. 17. 22), Виссаріону, Петру аѳонскому, Давиду солунскому, Сампсону страннопріимцу (Іюн. 6. 12. 26. 27) и Дію (Іюл. 19).

([112]) Евфросиніи, Матронѣ и Домникѣ (Сент. 25. Нояб. 9. Янв. 8).

([113]) Одинъ на предпразднество Рождества Бож. Матери (Сент. 7), одинъ—Введенія Ея во храмъ (Нояб. 20), четыре—Рождества Христова (Декаб. 20. 21. 23. 24), два—Богоявленія (Янв. 2. 3) и одинъ—Воздвиженія Креста (Сен. 13. сн. Анѳологіонъ и греч. надп.).

([114]) Мин. Іюл. 2 кан. 1-й. Авг. 31 и Сент. 36.

([115]) Арханг. Михаилу (Сент. 6) и Гавріилу (Мар. 26 и Іюл. 13), преподобн. Андрею критскому, Стефану новому и Никону съ 200 учениковъ его (Отк. 17. Нояб. 28 и Мар. 28).

([116]) Декаб. 11. Авг. 20. Октяб. 22. Февр. 3. Апрѣл. 14. Мар. 17. Окт. 20. Декаб. 22. Именемъ же Іосифа у насъ надписываются еще каноны: преподобномученику Лукіану (Октяб. 15), второй канонъ на положеніе ризы Божіей Матери (Іюля 2), Іакову персянину (Ноября 27) и Апостолу Варѳоломею (Августа 25). Но первый принадлежитъ Ѳеофану, второй—Георгію никомидійскому, а послѣдніе — неизвѣстно кому, только не Іосифу, такъ какъ въ нихъ нѣтъ отличительнаго признака аноновъ Іосифа—его имени въ акростихѣ 9-й пѣсни.

Каноны, у насъ не надписанные, но, судя по акростиху 9-й пѣсни и отчасти по надписямъ въ греческихъ минеяхъ, также принадлежащіе Іосифу пѣснописцу, суть слѣдующіе: 1) *два* канона апостоламъ—Прохору, Никанору, Тихону и Пармену, Силѣ и Силуану; 2) *два* святителямъ Никитѣ—халкидонскому и Григорію просвѣтителю Арменіи; 3) *шесть* преподобнымъ отцамъ—Кассіану, Герасиму, Өеодору Трихинѣ, Мемнону, Евдокиму, Исаакію, Далмату и Фавсту ([117]); 4) *пять* священномученикамъ-Өеодоту киринійскому, Іаннуарію и Өеодору, Фокѣ—на память возвращенія его мощей и Ермолаю; 5) *два* безсребренникамъ Козьмѣ и Даміану ([118]); *десять* мученикамъ и мученицамъ—Епимаху, Никандру и Ермію, 33-мъ мученикамъ милитинскимъ, Өеодору Стратилату, Конону, 9-ти мученикамъ кизическимъ, Петру и Діонисію, Олимпіадѣ и Евпраксіи, Евсигнію и прехвальной Евөиміи ([119]); *одинъ* на предпразднество Богоявленія, *одинъ* на обновленіе храма Георгія въ Лиддѣ и *одинъ*, именно первый, въ недѣлю по Рождествѣ Христовомъ ([120]).

22) *Кассія*, знаменитая по своему происхожденію, монахиня IX вѣка, современница императоровъ Өеофила и Михаила. Лишившись надежды быть супругою Өеофила, Кассія построила монастырь, постриглась въ монахини и, служа Богу, занималась между прочимъ, составленіемъ священныхъ пѣсней ([121]). Въ нашихъ Минеяхъ ей

([117]) Мин. Іюл. 28. 30. Мая 28. Сент. 30. Февр. 29. Мар. 4. Апр. 20. 29. Іюл. 31. Авг. 3. См. 9 пѣснь и греч. Минею.

([118]) Мар. 2. Апр. 11. Іюл. 22 и 26. Нояб. 1. Іюл. 1.

([119]) Окт. 31. Нояб. 4. 7. Фев. 8. Мар. 5. Апр. 29. Мая 18. Іюл. 25. Авг. 5. Іюл. 11. Впрочемъ канонъ мученику Епимаху не весь принадлежитъ Іосифу. Сн. греч. Мин. 31 Окт.

([120]) Янв. 4. сн. греч. Мин.—Нояб. 3.—Служба въ недѣлю по Р. Хр.

([121]) Fabr. Bibl. Gr. T. X, p. 131. сн. corp. Hist. Byzant. Uol. 30. p. 528—529.

принадлежатъ *двѣ стихиры* мученикамъ Евстратію, Евментію и проч., *одна* на Рождество Христово, *одна* на Рождество Іоанна Предтечи и *стихира* мученикамъ—Гурію, Самону и Авиву: *Едесса веселится, яко ракою святыхъ обогатися....* ([122]).

23) *Купріанъ монахъ*, о которомъ мы знаемъ только, что онъ жилъ не позже XI столѣтія, такъ какъ его пѣснопѣнія употреблялись уже у насъ въ XII вѣкѣ ([123]). Его именемъ у насъ надписываются стихиры въ службахъ на новый годъ Симеону столпнику, на Воздвиженіе креста, священномученику Фокѣ, Архистратигу Михаилу, на недѣлю св. отецъ и предпразднество Рождества Христова, архидіакону Стефану, избіеннымъ младенцамъ, Ефрему Сирину, мученику Трифону и великомученику Прокопію ([124]). Сверхъ того, имъ же составлены, по надписямъ греческимъ, и пять слѣдующихъ стихиръ: 1) *съ высшими силами причлася еси...* мученицѣ Маринѣ; 2) *Доме Евѳрафовъ, граде святый...* и 3) *Виѳлееме, земле Іудова, сущему по плоти...* на недѣлю св. отецъ; 4) *Критъ предпразднствуетъ...* мученикамъ критскимъ и 5) *Пророчески убо вопіяше Давидъ во псалмѣхъ...* четыредесяти мученикамъ ([125]).

24) *Климентъ*, инокъ студійскаго монастыря, творецъ каноновъ, какъ значится и въ древнихъ славянскихъ святцахъ подъ 27-мъ мая и въ нынѣшнихъ греческихъ

([122]) Дек. 13. 25. Іюн. 24. Эти Стихиры читаются въ Стихирарѣ Новг. Соф. Соб. XII в. Надп. греч. Мин. Нояб. 15.

([123]) Въ Стихир. Новг. Соф. Соб. XII в. встрѣчаются его Стихиры: *се время приближися спасенія* (Дек. 20). *Радуйтеся пророцы честніи...* (нед. св. отец.) и указанныя ниже подъ 2 и 4 числами.

([124]) Сен. 1. 14. 22. Ноя. 8. Дек. 18. 20. 27. Авг. 2. Дек. 29. Янв. 28. Фев. 1. Іюл. 8.

([125]) Надп. греч. Мин. Іюл. 24. Дек. 20. 23. Мар. 9.

подъ 30 апрѣля, жившій въ IX столѣтіи ([126]). По замѣчанію святогорца Никодима имъ написано нѣсколько кановъ Божіей Матери и нѣкоторымъ святымъ ([127]); но въ нашихъ Минеяхъ ему принадлежатъ только четыре канона, именно: преподобному Моусею, безплотнымъ силамъ (второй), седми отрокамъ ефесскимъ и въ недѣлю предъ Рождествомъ Христовымъ (первый) ([128]).

25) *Косьма Веститоръ*, писатель современный императору Льву Премудрому (889—911) ([129]). Отъ него осталась одна стихира самогласна на перенесеніе мощей св. Златоуста: *не подобаше тебѣ, Златоусте, царскій грабъ оставившу, жити въ Команѣхъ...* ([130]).

26) Св. *Косьма*, инокъ іерусалимскій, потомъ епископъ *маюмскій*, современникъ и другъ св. Іоанна Дамаскина, знаменитѣйшій между всѣми пѣснописцами церковными. Въ нашихъ Минеяхъ ему принадлежатъ: 1) *девять канонов*, именно: – на Воздвиженіе креста, на Рождество Христово и Богоявленіе, на Срѣтеніе и Преображеніе Господне, на Успеніе Божіей Матери и недѣлю по Рож-

---

(126) См. Acta Sanct. April. T. 3. p. 787. Мѣсяцесловъ при Румянц. обиходѣ XIII в.

(127) *Νικοδ. Συναξαριςης* T. II. p. 316.

(128) Сент. 4. Ноя. 8. Авг. 4. Дек. 18. Климентъ обыкновенно высказываетъ свое имя въ акростихѣ Богородичныхъ тропарей, отъ чего въ Минеи и сказано о канонѣ пр. Моусею: *въ богородичныхъ же Климентово.* Но, такъ какъ его имя: Κλημεντος содержитъ девять буквъ, а пѣсней въ канонѣ только 8-мъ, то въ соотвѣтствіе опускаемой 2-й пѣсни, и Климентъ опускаетъ вторую букву своего имени, такъ что акростихомъ всегда бываетъ Κημεντος или Κημεντου. На основаніи этого признака мы и считаемъ названные нами 4-ре канона произведеніемъ Климента, хотя второй надписывается именемъ Іоанна монаха, а два послѣдніе и у насъ и у грековъ помѣщены въ Минеи безъ всякой надписи.

(129) Cellier. L' Histoire gener. des Auteurs sacrés et ecclésiast. vol. XIX p. 558. сн. Motefaucon. Palaeogr. Graec. p. 511. cod. XI saec.

(130) Мин. Янв. 27.

дествѣ Христовомъ, св. Григорію Богослову и великомученику Георгію и 2) *нѣсколько стихиръ*, на Богоявленіе, Срѣтеніе и Преображеніе Господне, Апостоламъ Петру и Павлу, св. Маккавеямъ и стихира на Благовѣщеніе: *благовѣствуетъ Гавріилъ благодатнѣй*... ([131]).

27) *Левъ Магистръ*, котораго причисляютъ къ писателямъ XI вѣка и 28) *Левъ Деспотъ*, въ послѣдствіи императоръ, извѣстный подъ именемъ *премудраго* (886—911) ([132]). Первымъ написаны *двѣ* стихиры на Введеніе Божіей Матери во храмъ и *одна* евангелисту Лукѣ, а вторымъ, — кромѣ извѣстныхъ стихиръ: *пріидите вѣрніи животворящему древу поклонимся* и проч., которыя поются при поклоненіи кресту ([133]), *одна* стихира на Успеніе Божіей Матери и *двѣ* на Воздвиженіе креста, изъ которыхъ одна у насъ не надписана и начинается такъ: *Крестъ Христовъ, христіанъ упованіе*... ([134]).

29) Св. *Меѳодій*, патріархъ константинопольскій, управлявшій Церковію отъ 842 до 846 г. Онъ написалъ одну стихиру равноапостольному Константину и одну 42-мъ мученикамъ амморейскимъ, пострадавшимъ при императорѣ Ѳеофилѣ (+ 841 г.) ([135]).

([131]) Сен. 14. Дек. 25. Янв. 6. Фев. 2. Авг. 6. 15. Дек. 26. Янв. 25. Апр. 23. Іюн. 29. 30. Авг. 1. Надп. греч. Мин. Мар. 25.

([132]) См. Разсужденіе о празд. Пресв. Богор. Моск. 1838 стр. 34. Свящ. Никольскій въ обоз. Богосл. кн. отличаетъ Льва Дестопа отъ Льва Премудраго, но-безъ всякаго основанія. Такого отличія не знаютъ ни Аллатій, ни Фабриційй, ни издатели греч. Богосл. книгъ. All. de libr Graec. eccles. diss. 1. p. 82. Fabr. Bibl. Graec. vol. X. p. 133—135. Предисловіе къ пентикост. изд. въ Венеціи 1837 г. Подъ 16-мъ Авг. читается стихира Льва Дестопа, но—не Убрусу, а Успенію Бож. Матери.

([133]) Надп. Мин. Нояб. 21. Окт. 18. Сент. 14. Авг. 1. сн. надп. греч. Тріоди, нед. крестопоклон.

([134]) Авг. 16 и 22. Сен. 14. сн. греч. Мин. Сент. 14.

([135]) Мая 21. Мар. 6. Что писателемъ этихъ стихиръ былъ патр.

30) *Малаксъ*, сочинитель трехъ стихиръ, помѣщенныхъ въ службахъ Андрею первозванному, на зачатіе св. Анны и Даніилу съ тремя отроками ([136]). Вѣроятно это извѣстный пѣснописецъ XVI вѣка Николай Малаксъ, протоіерей Навплійскій.

31) *Нилъ Ксанѳопулъ* и 32) *Прокопій Хартофилаксъ* константинопольскій. По замѣчанію Аллатія первый жилъ въ послѣднія времена греческой имперіи, а второй раньше Сумеона Метафраста (X. в.) ([137]). Первому принадлежатъ *шесть* стихиръ въ службѣ тремъ святителямъ, а второму—*одна* великомученику Прокопію, начинающаяся словами: *тайными сіяніи пресвѣтлыя Троицы*.... ([138]).

33) *Романъ пѣвецъ*, иначе называемый *сладкопѣвцемъ*, родомъ изъ сирскаго города Емесы, діаконъ Виритскій; современникъ Императора Анастасія (491—518), чудесно получившій даръ пѣснопѣнія ([139]). По свидѣтельству Никифора Каллиста, онъ написалъ больше тысячи кондаковъ на праздники и дни памяти святыхъ, отъ чего и записанъ въ греч. святцахъ подъ именемъ *творца кондаковъ*; но намъ извѣстны только кондакъ его на Рождество Христово: *Дѣва днесь пресущественнаго раждаетъ*... и стихира на тотъ же праздникъ: *Ангельскія предъидите силы, яже въ Виѳлеемѣ уготовайте ясли*..., по образцу которой написаны 24 стихиры, расположенныя въ

Меѳодій 1-й, видно изъ того, что онъ называетъ муч. амморейскихъ новоявленными.

([136]) Нояб. 30. Дек. 9. 17. Въ греч. Мин. есть еще его же стих. и кан. Митрофану (4 Іюн.).

([137]) Allat. Diatr. de Nilis. p. 81.—Diatr. de Symeonibus p. 75—76.

([138]) Янв. 30. Іюл. 8. Стихира Прокопію читается въ Стихирарѣ Новг. Соф. соб. XII в.

([139]) См. Греч. Сvнакс. изд. Никодим. т. 1. стр. 109—110.

четырехъ службахъ предпраздественныхъ, по *шести* на каждый день ([140]).

34) *Сергій Патріархъ и Агіополитъ*, написавшій *пять* стихиръ на Рождество Божіей Матери, одну на Введеніе Ея во храмъ, одну Григорію, просвѣтителю Арменіи, и четыре стихиры Николаю Чудотворцу, у насъ не надписанныя, именно: 1) *Святителей удобреніе*... 2) *Доблестей твоихъ*... 3) *На хвалу потеклъ еси*... 4) *Благій рабе и вѣрный дѣлателю*.... ([141]) Судя по названію его патріархомъ и агіополитомъ (святоградцемъ), надобно думать, что онъ былъ патріархомъ Іерусалимскимъ, а не константинопольскимъ; но былъ ли это патріархъ Сергій І-й, современникъ Фотія, или Сергій ІІ-й, скончавшійся въ 911 г. ([122]), неизвѣстно. Стихиры его извѣстны у насъ по рукописямъ XIII вѣка ([143]).

35) *Сикеотъ Өеодоръ*, такъ названный по мѣсту рожденія въ Сикеѣ — небольшомъ селеніи въ Галатіи, — инокъ, бывшій въ послѣдствіи епископомъ Анастасеополя, скончавшійся во дни императора Ираклія (610 — 640) ([144]). Ему принадлежитъ одна стихира мученицѣ Агафіи и стихира, часто встрѣчающаяся въ службахъ преподобнымъ: *еже по образу соблюдъ невредимо*... ([145]) Что же касается до приписываемой ему стихиры мученикамъ амморейскимъ ([146]), то она не можетъ быть его произве-

---

([140]) См. Греч. сунакс. изд. Никод. т. 1. стр. 109—110.— Греч. Мин. 24. Дек. Стих. хвалитны Дек. 20. 21. 22. 23.

([141]) Мин. Сен. 8. Нояб. 21 сн. 24. Сент. 30.

([142]) Le Quien Oriens. Christ. T. 3. p. 366—369. 463. сн. Ист. обоз. Бог. кн. 1836. стр. 115.

([143]) Румянц. обих. XIII в. Нояб. 21 и Сент. 8.

([144]) Мелетія Ц. Ист, Т. 2. стр. 140. сн. Греч. сунакс. изд. Никод. подъ 22 Апр. Allat. de libr. liturg. sect. de Menasis,—catal. Melodor. p. 81. У Фабр. не правильно названъ *Өеодосіемъ*.

([145]) Фев. 5. Греч. Мин. Надп. Янв. 17.

([146]) Мар. 6. сн. надп. Греч. Мин. подъ тѣмъ же числомъ.

деніемъ, такъ какъ мученики пострадали спустя два вѣка послѣ его смерти.

36) *Сѵмеонъ*, писатель 9-го вѣка, какъ видно изъ того, что мученники амморейскіе были для него новоявленными. Это вѣроятно тотъ самый инокъ студійскій, отъ котораго, по словамъ Аллатія, осталось нѣсколько пѣснопѣній, достойныхъ потомства ([147]). Въ Минеи ему принадлежитъ стихира мученикамъ амморейскимъ: *полкъ Боговѣнчаненъ новоявленныхъ мученикъ, заколеніе непорочное*.... и икосъ великомученицѣ Анастасіи: *Воскресенія Христова тезоименита суща*... ([148]), На ряду съ этимъ Сѵмеономъ слѣдовало бы поставить другаго *Сѵмеона-Дивногорца*, такъ какъ и его имя встрѣчается въ Минеи подъ 26-мъ Октября, и онъ дѣйствительно написалъ нѣсколько стихиръ великомучен. Димитрію, которыя нѣкогда помѣщались между вечерними стихирами на стиховнѣ ([149]). Но въ настоящее время и у насъ и у Грековъ эти стихиры замѣнены другими — на память бывшаго въ Константинополѣ землетрясенія, и хотя надъ ними осталась надпись: *Сѵмеона-Дивногорца*, но онъ не могъ быть творцемъ ихъ, такъ какъ это землетрясеніе случилось при Львѣ Исаврѣ въ 750 г., а Сѵмеонъ былъ современникомъ императора Юстиніана (526—565) и Юстина Младшаго (566—578) ([150]).

27) Св. *Софроній*, сначала инокъ обители Өеодосія великом., потомъ патріархъ іерусалимскій, скончавшійся между 638—644 г. ([151]). Въ Минеи ему принадлежатъ

([147]) Allat diatr. de Symeonibus p. 23.

([148]) Надп. греч. Мин. Мар. 6 и Дек. 22 стих. муч. аммор. вмѣсто Сѵмеона у насъ надписана—Секеота.

([149]) Allat. diatr. de Symeon. p. 21.

([150]) См. Греч. Сѵнак. изд. Никод. подъ 26 Окт. All. diatr. de Symeon. p. 17—21.

([151]) Fabr Bibl Graec. T. VIII. p. 199. сн. Le Quien. Oriens Christ. T. III p. 264—280.

12-ть тропарей самогласныхъ, которые поются на часахъ предъ Рождествомъ Христовымъ, и 12-ть же на часахъ предъ Богоявленіемъ, отъ чего вѣроятно и самые часы въ рукописныхъ сборникахъ 16 и 17 вѣка надписываются его именемъ ([152]).

38) Св. *Стефанъ Савваитъ*, такъ названный по обители св. Саввы, въ которой онъ подвизался, творецъ каноновъ, какъ пишется въ святцахъ подъ 28-мъ Октября, жившій въ концѣ 8-го вѣка и 39) *Стефанъ Святоградецъ* о которомъ мы знаемъ только, что онъ жилъ не позже 12 вѣка ([153]), можетъ быть и не отличный отъ Стефана Савваита ([154]). Первому принадлежатъ три канона—на Обрѣзаніе Господне, отшельнику Киріаку и препод. Отцамъ въ обители св. Саввы убіеннымъ, а именемъ втораго надписаны нѣкоторыя изъ стихиръ на Рождество Божіей Матери ([155]).

40) *Студитъ*—прозваніе общее всѣмъ инокамъ обители студійской, но въ Минеи всегда указывающее на знаменитаго настоятеля этой обители—*Θеодора*, весьма много потрудившагося въ устроеніи богослуженія православной Церкви, скончавшагося въ 826 г. ([156]) Онъ составилъ много церковныхъ пѣсней, изъ числа коихъ помѣщены въ Минеяхъ нѣсколько стихиръ, именно Архистратигу Михаилу, апостолу Θомѣ, великомученику Артемію и Георгію, св. Игнатію Богоносцу и Іоанну Златоусту ([157]), пре-

---

(152) Мин. Дек. 24 и Янв. 5. сн. Строева опис. рукоп. Инсарскаго стр. 647—648.

(153) Его стих. на Рож. Бож. Матери читается въ Румянц. обих. XIII в.

(154) Извѣстно, что иноки обители св. Саввы (напр. Косьма маюмскій Окт. 12) называются иногда святоградцами, какъ называется этимъ именемъ и самъ Савва.

(155) Янв. 1. Сент. 29. Мар. 20. Сен. 8.

(156) Fabr. Bibl. Gr. T. IX p. 234—235. 245. Память его 11 Ноября.

(157) Мин. Нояб. 8. Окт. 6. 20. Нояб. 3 и Апр. 23. Дек. 20 и Янв. 29. Нояб. 13.

подобнымъ Ѳеодосію, Антонію и Евѳимію великимъ, Стефану новому и Даніилу столпнику, преподобнымъ въ Сvнаѣ и Раиѳѣ избіеннымъ, мученикамъ критскимъ, Якову Персянину, преподобной Евфросиніи, великом. Анастасіи и стихира Власію: *прозябъ въ пощеніи божественныхъ добродѣтелей*... ([158]).

41) *Тарасій* — сочинитель канона на третье обрѣтеніе и, вслѣдъ за тѣмъ, перенесеніе въ Константинополь, при императорѣ Михаилѣ и патріархѣ Игнатіѣ, главы Іоанна Крестителя ([159]). Кто былъ этотъ Тарасій—неизвѣстно, но по самому содержанію его канона можно догадываться, что онъ жилъ близко ко времени воспѣваемаго имъ событія и, слѣдовательно, не позже 9-го вѣка. Это подтверждается и тѣмъ обстоятельствомъ, что его канонъ встрѣчается уже въ славянскихъ рукописяхъ 11 и 12 вѣка ([160]).

42) *Фотій,* патріархъ константинопольскій, скончавшійся около 891-го года. Эму принадлежатъ двѣ стихиры св. Меѳодію: *весело днесь Церковь Божія одѣвается*... и: *звѣзда возсія благочестія*... ([161]).

43) *Ѳеостериктъ*, инокъ виѳинскій IX ст., ученикъ и жизнеописатель Никиты Мидикійскаго, скончавшагося въ 824 г. И въ нашихъ и въ греческихъ богослужебныхъ книгахъ ему усвояется извѣстный канонъ Божіей Матери: *многими содержимъ напастьми, къ тебѣ прибѣгаю спасенія искій*... который дважды встрѣчается въ Минеи ([162]). И наконецъ

(158) Янв. 11. 17. 20. Нояб. 28. Дек. 11. Янв. 13. Дек. 23. Нояб. 27. Сен. 25. Дек. 22. Надп. греч. Мин. Февр. 11.

(159) Надп. греч. Мин. Мая 25.

(160) Мин. за Май XI и XII вѣка Новг. Соф. Соб.

(161) Надп. греч Мин. Іюня 14. сн. Fabr. Bilbl. Gr. T. IX. p. 566.

(162) Мин. Нояб. 13. Іюля 5. сн. надп. въ Каноникѣ и греч. Часословѣ. сн. Fabr. Bibl. Gr. T. X. p. 138. 547. Acta Sanct. April. T. 1. p. 254. Впрочемъ въ нѣкоторыхъ сборникахъ этотъ канонъ приписывается Ѳеофану. См. Lamb. catal. Bibl. Uindob. T. V. cod. 299.

44) Св. *Θеофанъ*, инокъ палестинскій, въ послѣдствіи митрополитъ никейскій, извѣстный подъ именемъ исповѣдника, начертаннаго и творца канововъ, плодовитѣйшій, послѣ Іосифа, пѣснописецъ церковный, скончавшійся около 845 г. ([163]). Изъ множества его пѣсней Церковныхъ у насъ въ Минеяхъ помѣщены: 1) *сто двѣнадцать каноновъ* ([164]), изъ которыхъ нѣкоторые встрѣчаются два и три раза, и 2) *нѣсколько стихиръ*. Изъ каноновъ его, *четырнадцать* посвящены памяти апостоловъ ([165]), *одиннадцать*—памяти пророковъ ([166]), *пятнадцать* — святителямъ ([167]), *девять* —священномученикамъ ([168]), *шесть*—ве-

---

([163]) Le Qnien Oriens Christ. T. I. p. 646, сн. греч. Сvнакс. изд. Никод. подъ 12-мъ Окт. Fabr. Bibl. Graec. T. X. p. 137.

([164]) Не считая канона на Благовѣщеніе, о которомъ сказали выше, и на предпразднество Благовѣщенія, который принадлежитъ Георгію никомидійскому.

([165]) Именно: Іоанну Богослову (Сен. 26), Θомѣ, Іакову Алфеову, Іакову брату Божію (Окт. 6. 9. 23), Филиппу, Матθею (Нояб. 14. 16), Тимоθею (Янв. 22), Онисиму (Февр. 15), Варθоломею, Варнавѣ, Іудѣ брату Божію, 12-ти Апостоламъ (Іюн. 11. 19. 30), Матθію и Титу (Авг. 9 и 25), Надп. въ Мин. подъ означ. числами. сн. над. греч. Мин. Іюн. 11.

([166]) Какъ-то: Захаріи, отцу Іоанна Педтечи (Сен. 5), Осіи, Іоилю (Окт. 17. 19), Авдію (Нояб. 19), Науму, Аввакуму, Софоніи, Аггею и Даніилу Дек. 1. 2. 3. 16 и 17), Малахіи и Іоанну Крестителю (Янв. 3. 7). Над. Мин. подъ озн. числами.

([167]) Это слѣдующіе святители: Павелъ константинопольскій, Іоаннъ Златоустъ, Григорій неокесарійскій, Проклъ константинопольскій, Амфилохій иконійскій (Нояб. 6. 13. 17. 20. 23), Николай мирликійскій (Дек. 6), Аθанасій александрійскій (Янв. 18 повторяется мая 2), Григорій Богословъ (Янв. 25), Левъ великій (Февр. 18), Софроній и Кириллъ іерусалимскіе (Мар. 11 и 18), Евтихій и Германъ константинопольскіе (Апр. 6 и Мая 12), Кириллъ александрійскій (Іюня 9 повторяется Янв. 18) и Никифоръ константинопольскій (Іюня 2). Надп. Минеи подъ означенными числами.

([168]) Именно: Діонисію Ареопагиту, Іерофею афинскому (окт. 3. 4), Клименту римскому, Петру алексан. (Нояб. 25), Евθимію сардійскому (Дек. 26), Клименту анкирскому, Игнатію Богоносцу (Янв. 23. 29), Поликарпу смирнскому (Фев. 23), Патрикію прусскому и дружинѣ его

ликомученикамъ ([169]), *двадцать одинъ*—преподобнымъ отцамъ ([170]), и *одинъ*—преподобной Меланіи Римской ([171]), *двадцать*—мученикамъ ([172]) и *пять*—мученицамъ ([173]), *два*—преподобномученикамъ ([174]) и *шесть*—различнымъ святымъ, именно: Сvмеону юродивому, архидіакону Стефану—на память перенесенія его мощей, Даніилу и тремъ отрокамъ — въ недѣлю праотцевъ, св. Тихону Амаѳунтскому, Маріи Магдалинѣ и преподобномученицѣ Февроніи ([175]).

Стихиры, надписанныя именемъ Ѳеофана, встрѣчаются въ службахъ на Богоявленіе и Воздвиженіе креста,

---

(Мая 19) и Меѳодію патарскому (Іюн. 20). Надп. Мин. подъ озн. числами.

([169]) Никитѣ и Евстаѳію (Сен. 15. 20), Димитрію солунскому и Георгію побѣдоносцу (Окт. 26 и Апр. 23), Ѳеодору Стратилату и Пантелеймону (Іюл. 8. 27).

([170]) Именно: Ѳеоктисту, спостнику Евѳимія великаго (Сент. 3), Иларіону великому (Окт. 21), Ѳеодору Студиту, Нилу и Акакію (Нояб. 11, 12. 29), Саввѣ освященному, Спиридону тримифійскому и Ѳеодору начертанному (Дек. 5. 12. 27), Ѳеодосію, Антонію, Макарію и Евѳимію великимъ (Янв. 11. 17. 19, 20), Ксенофонту и Ефрему Сирину (Янв. 26. 28), Авксентію, Прокопію Декаполиту и Василію, его спостнику (Фев. 14. 27. 28), Ѳеофилакту никомидійскому, Ѳеофану сигріанскому, Стефану Саваиту и Пимену (Мар. 8. 12. Іюл. 13. сн. греч. Мин. Окт. 28) Авг. 27). Над. въ Мин.

([171]) Надп. Мин. Дек. 30.

([172]) Какъ-то: Маманту, Созонту (Сент. 2. 7), Сергію и Вакху, Евлампію и Евлампіи, Лукіану, Ареѳѣ (Окт. 7. 10. 15. 24), Акиндину и проч., Гурію и проч., Платону и Роману, Варлааму, Иринарху (Нояб. 2. 15. 18. 19. 28), Фирсу и проч. (Дек. 14), Гордію, Поліевкту (Янв. 3. 9), Никифору, Памфилу (Фев. 9. 16), 40 мучен., Савину (Мар. 9. к. 2. Март. 16), Акакію и Христофору (Мая 7. 9), Над. въ Мин. сн. греч. Мин. Окт. 15. Мая 9. Нояб. 28.

([173]) Софіи и тремъ ея дщерямъ (Сент. 17), Евгеніи, Анисіи (Дек. 24. 30), Агаѳіи и Матронѣ (Фев. 5. Мар. 27). Надп. въ Мин.

([174]) Дометію (Авг. 7) и Анастасію персскому (Янв. 22). Послѣдній у насъ соединенъ съ канономъ Апостолу Тимоѳею. Надп. въ Мин.

([175]) Надп. въ Мин. Іюл. 21 (повторяется Нояб. 11 и Мая 29), Авг. 2, Дек. 11 (повторяется Дек. 17), Іюн. 16, Іюл. 22. Іюн. 25.

Благовѣщеніе и Успеніе Божіей Матери, Апостолу Іакову Алфеову, великомученикамъ Никитѣ и Георгію, безсребренникамъ Козьмѣ и Даміану и преп. Θеодосію ([176]). Сверхъ того ему же принадлежатъ стихиры: 1) *Апостоловъ верховнаго, Богословія трубу* — Іоанну Богослову; 2) *еже паче ума благихъ пріемь желаніе* — Саввѣ освященному ([177]); 3) *три* стихиры хвалитныхъ Димитрію солонскому, изъ коихъ первая начинается такъ: *пріиди мучениче Христовъ къ намъ* ([178]) и 4) *двадцать четыре* — на Богоявленіе Господне, которыя у насъ положены *на хвалитѣхъ* въ службахъ отъ 2 до 5 Января по шести на каждый день ([179]).

Вотъ всѣ, сколько нибудь извѣстные намъ, пѣснописцы греческой церкви, которыхъ произведенія несомнѣнно входятъ въ составъ Мѣсячной Минеи. Левъ Аллатій и Фабрицій называютъ, правда, многихъ и другихъ сочинителей каноновъ и вообще пѣсней церковныхъ, но отсюда нельзя еще выводить заключенія, какъ это иногда дѣлается ([180]), что произведенія сихъ писателей дѣйствительно помѣщены въ нашихъ Минеяхъ. Нельзя во-первыхъ потому, что и Аллатій и Фабрицій имѣли въ виду перечислить не минейныхъ только, но всѣхъ вообще пѣснописцевъ греческой церкви, и во-вторыхъ потому, что не всѣ стихиры и каноны, какіе только были написаны на извѣстные праздники и дни памяти святыхъ, дѣйствительно нашли себѣ мѣсто или въ нашей

([176]) Янв. 6. Сент. 14 и 13. Мар. 25. Авг. 15. Окт. 9. Сент. 15. Апр. 23. Нояб. 1 и Іюл. 1. Янв. 11.

([177]) Над. греч. Мин. Сент. 26. Дек. 5.

([178]) См. греч. Сvнак. изд. Никод. Т. I. стр. 145 и 260 примѣч.

([179]) См. греч. акростихъ этихъ стихиръ Янв. 2—5.

([180]) См. Ист. обоз. Богослуж. кн. Кіевъ 1836. стр. 127. Обоз. Бог. кн. Никольскаго. стр. 396.

или въ греческой Минеи. Намъ извѣстно множество такого рода пѣсней, но для примѣра мы укажемъ только на каноны: — Исидора монаха и Алексѣя митрополита никейскаго — великомученику Димитрію, Сνмеона Метафраста—Маріи египетской, Нила Россанскаго—преп. Венедикту, Филоѳея патр. константинопольскаго—мученику Григорію и Іоанну Дамаскину, Митрофана навплійскаго—новому аскету Герасиму, Ѳеодора Цетонита—Іоанну Евхаитскому и нѣкоторой Ѳеодосіи — преп. Іоанникію. Этихъ каноновъ, равно какъ и произведеній Михаила Пселла, Михаила Филе, Марка Ефесскаго и многихъ другихъ пѣснописцевъ, упоминаемыхъ Аллатіемъ, нѣтъ въ нашихъ Минеяхъ, хотя они и извѣстны по письменнымъ памятникамъ, а нѣкоторые, напр. канонъ Метафраста—Маріи египетской, даже помѣщены въ греческой Минеѣ.

Изъ сдѣланнаго нами обозрѣнія извѣстныхъ минейныхъ пѣснописцевъ греческой церкви само собою открывается, что хотя рядъ ихъ продолжается чрезъ одинадцать вѣковъ, начинаясь Романомъ Сладкопѣвцемъ — съ конца 5-го вѣка и оканчиваясь Малаксомъ въ 16-мъ столѣтіи, но наибольшая часть ихъ, и въ томъ числѣ почти всѣ знаменитѣйшіе и плодовитѣйшіе жили въ осьмомъ и девятомъ вѣкѣ. Такъ Іоаннъ Дамаскинъ, Козьма маюмскій, Андрей критскій, Стефанъ Савваитъ, Германъ I-й, Меѳодій и Фотій патр. константинопольскіе, Георгій никомидійскій и Георгій амастридскій, Іосифъ пѣснописецъ и Ѳеофанъ начертанный, Ѳеодоръ, Сνмеонъ и Климентъ Студиты, Игнатій никейскій и Козьма Веститоръ, инокиня Кассія, Левъ Деспотъ, Сергій агіополитъ, Тарасій и Ѳеостериктъ безспорно принадлежатъ къ числу писателей или VIII или IX вѣка. Но къ одно-

му изъ этихъ же вѣковъ, по всей вѣроятности, нужно отнесть и большую часть тѣхъ пѣснописцевъ, которыхъ время жизни не съ точностію извѣстно, каковы: Анатолій, Византій, Андрей, Пирръ, Арсеній, Василій Пигаріотъ, Ефремъ карійскій, Кипріанъ и Стефанъ святоградецъ. Говоримъ: *по всей вѣроятности*, во-первыхъ потому, что осьмый и девятый вѣкъ дѣйствительно были по преимуществу вѣками пѣснописцевъ церковныхъ, а во-вторыхъ потому, что священныя пѣсни этихъ писателей съ одной стороны упоминаютъ уже о событіяхъ 6 и 7 вѣка, а съ другой — встрѣчаются на ряду съ произведеніями пѣснописцевъ VIII и IX вѣка въ переводѣ на славянскій языкъ, въ древнѣйшихъ памятникахъ нашей письменности, начиная съ XI вѣка. Изъ остающихся за тѣмъ пѣснописцевъ, раньше VIII вѣка несомнѣнно жили только Романъ сладкопѣвецъ, Ѳеодоръ Сѵкеотъ и Софроній патр. іерусалимскій, а послѣ X-го Георгій Скилитца, Левъ магистръ, Іоаннъ евхаитскій, Германъ 2-й патр. константинопольскій, Нилъ Ксанѳопулъ и Николай Малаксъ — все такіе лица, которыхъ произведенія, по незначительности числа ихъ, занимаютъ въ Минеи едва замѣтное мѣсто.

Какъ ни значительно число названныхъ нами минейныхъ пѣснописцевъ греческой церкви и какъ ни многочисленны указанныя нами ихъ произведенія, однакожъ въ Минеи, и особенно въ службахъ не-праздничныхъ, все еще остается довольно каноновъ и много стихиръ, которыхъ писателей мы не знаемъ даже по имени. Что же сказать объ этихъ произведеніяхъ? Къ какому пріурочить ихъ времени? Неизвѣстность, кѣмъ они написаны, очевидно не даетъ еще права ни считать ихъ вообще столько древними, чтобы возводить къ первымъ

временамъ Христіанства, ни предполагать, что они написаны во времена недавнія. Мы не отвергаемъ, что между ними есть и пѣсни глубоко древнія, и пѣсни составленныя во времена, не слишкомъ отъ насъ отдаленныя. При всей скудости нашихъ свѣдѣній о сихъ пѣсняхъ, мы можемъ указать въ своихъ богослужебныхъ книгахъ на произведенія и того и другаго рода. Такъ пѣснь мученикамъ: *жертвы одушевленныя, всесожженія словесная*..., встрѣчающаяся безъ имени сочинителя и въ Октоихѣ (гл. 4 пятн. вечер. стих.) и въ Тріоди (3 седм. сред. вечер. стих.) безспорно принадлежитъ св. Григорію Богослову ([181]), а вечернія стихиры на память 7-го Вселенскаго Собора, изъ коихъ первая начинается такъ: *честныя соборы отцевъ*... составлены, какъ видно изъ самаго содержанія ихъ, послѣ канона, написаннаго на память того же событія патріархомъ константинопольскимъ Германомъ новымъ или вторымъ, и слѣдовательно не раньше 13-го вѣка. Но мы не видимъ никакой причины, почему бы слѣдовало распространять столь глубокую древность, или налагать печать новизны на всѣ вообще пѣсни, написанныя неизвѣстными лицами. Напротивъ, мы находимъ основанія думать, что и эти пѣсни составлены большею частію около того же времени, которому принадлежитъ наибольшая часть пѣсней, написанныхъ извѣстными лицами, или, точнѣе, не раньше VIII-го и не позже X вѣка. Укажемъ и раскроемъ эти основанія.

А) Не раньше VIII вѣка. Въ этомъ мы удостовѣряемся прежде всего самымъ составомъ пѣсней, написанныхъ неизвѣстными лицами. Всѣ сіи пѣсни, не смотря на различіе ихъ названій, можно привести къ двумъ главнымъ

([181]) Хр. чт. 1831. Ч. 43. стр. 113.

родамъ пѣсней церковныхъ,—канонамъ и стихирамъ. Въ канонахъ, какъ извѣстно, весьма важное значеніе имѣютъ такъ называемые *ирмосы;* ими опредѣляется не только напѣвъ, но и самый составъ тропарей канона; или, точнѣе сказать, тропари въ канонахъ потому и поются по образцу ирмосовъ, что они составлены по ихъ размѣру и складу. Такое отношеніе между ирмосами и тропарями не легко замѣтить въ славянскомъ переводѣ греческихъ каноновъ, но въ подлинникѣ, особенно въ канонахъ искусно составленныхъ, оно ясно до очевидности. Прочитайте, напримѣръ, канонъ Θеодора Студита на недѣлю крестопоклонную, или Θеофана — евангелисту Матθею (Нояб. 16) и вы тотчасъ увидите, что первый размѣромъ и складомъ своихъ тропарей явно подражалъ ирмосамъ пасхальнымъ, а второй—ирмосамъ благовѣщенскимъ. Этого мало: во многихъ канонахъ есть даже внѣшняя связь между ирмосами и тропарями, связь, выражающаяся или въ акростихѣ, въ составъ котораго вводятся и первыя буквы ирмосовъ ([182]), или, что чаще встрѣчается, въ повтореніи тропарями первыхъ и послѣднихъ словъ изъ ирмосовъ. Это обстоятельство очевидно устраняетъ всякую мысль о томъ, будто ирмосы въ канонахъ имѣютъ случайное сходство съ тропарями, и, какъ нельзя лучше, показываетъ, что не уставщики пѣнія избирали и назначали такіе или другіе ирмосы для извѣстныхъ каноновъ, чтобы опредѣлить образъ ихъ пѣнія, но что это было дѣломъ самихъ сочинителей, писавшихъ свои каноны по образцу предварительно ими избранныхъ ирмосовъ. Такимъ образомъ по времени со-

---

([182]) Таковы напримѣръ трипѣснецы, поемые на повечеріяхъ въ предпразднества Рождества Христова и Богоявленія, равно какъ многіе каноны въ Октоихѣ.

ставленія тѣхъ или другихъ ирмосовъ, можно отчасти заключать и о времени сочиненія каноновъ, написанныхъ по тѣмъ ирмосамъ. Какіе же ирмосы встрѣчаемъ мы въ минейныхъ канонахъ, принадлежащихъ неизвѣстнымъ намъ лицамъ? Все, безъ исключенія, ирмосы, написанные не раньше 8-го вѣка: это или ирмосы, взятые изъ каноновъ праздничныхъ, составленныхъ св. Іоанномъ Дамаскинымъ, Козьмою маюмскимъ и Андреемъ критскимъ, или ирмосы, заимствованные изъ Октоиха, которому основаніе положено также въ 8 вѣкѣ св. Іоанномъ Дамаскинымъ. Слѣдовательно и тѣ каноны, какъ подражаніе этимъ ирмосамъ, очевидно не могли быть составлены раньше осьмаго же вѣка. Это заключеніе вполнѣ оправдывается и тѣми свѣдѣніями, какія мы имѣемъ вообще о времени составленія пѣсненныхъ каноновъ. Древнѣйшіе, извѣстные намъ, сочинители этого рода пѣсней относятся къ 8 вѣку; то были: св. Іоаннъ Дамаскинъ, Козьма маюмскій и Андрей критскій. А Сирскій писатель XIII вѣка Баръ-Гебрей даже положительно свидѣтельствуетъ, что пѣсни, называемыя по гречески *канонами*, въ первый разъ появились около времени блаженнаго Іоанна едесскаго и Георгія, епископа арабскаго, и что первыми изобрѣтателями ихъ были Іоаннъ Дамаскинъ и монахъ Козьма ([183]). Стало быть всѣ прочіе составители пѣсненныхъ каноновъ были уже ихъ подражателями и жили или въ одно время съ ними, или послѣ нихъ.

Что сейчасъ сказали мы о канонахъ, тоже должно повторить и о стихирахъ минейныхъ, написанныхъ неиз-

---

([183]) Barhebraeus in Ethius p. 1. c. 8. Sat. 4. conf. Asseman. Orient. Biblioth. von Pfeiffer. Erlang. 1776. pp. 34—35.

вѣстными лицами. Это почти все стихиры, такъ называемыя, *подобны*. Чтобы правильно понять и оцѣнить значенiе этого названiя, нужно опять обратиться къ составу этихъ стихиръ. Какъ между канонами одни имѣютъ свои собственные ирмосы и, слѣд., свой собственный и независимый размѣръ и складъ, каковы, напр., каноны на Рождество Христово, на Воздвиженiе креста и проч., а другiе составлены по образцу ирмосовъ уже готовыхъ; такъ точно и между стихирами есть такiя, которыя написаны безъ подраженiя другимъ,—своимъ независимымъ размѣромъ, и есть такiя, которыя въ своемъ составѣ и размѣрѣ явно подражаютъ другимъ ([184]). Эти-то послѣднiя и называются *подобными* (προσομοια), т. е. такими, которыя составлены и потому должны быть пѣты *подобно* другимъ, тогда какъ первыя обозначаются именемъ *самогласныхъ*, или имѣющихъ свой собственный ладъ (ιδιομελα, αυτομελα) и *самоподобныхъ* (ιδιοπροσομοια). Образцемъ для стихиръ *подобныхъ* всегда служитъ какая либо стихира *самогласна*, которая въ этомъ случаѣ надъ ними и надписывается, въ греч. книгахъ—безъ всякаго названiя, а въ нашихъ—съ именемъ *подобна* ([185]). Такимъ образомъ *подобенъ* между стихирами имѣетъ такое же значенiе, какое въ канонѣ ирмосъ между тропарями ([186]), и по времени сочиненiя *подобна*, можно отчасти судить и о времени составленiя стихиръ подобныхъ.

Когда же и кѣмъ написаны тѣ *подобны*, по образцу которыхъ составлены минейныя стихиры, принадлежащiя

([184]) Для примѣра укажемъ на стихиры муч. Леонтiю и священномуч. Евгенiю Iюн. 18 и 22.

([185]) Напр. стихиры праздника гл. 8. подобенъ: *Господи, аще и на судищи...*

([186]) Поэтому-то конечно ирмосъ иногда называется именемъ подобна. Окт. гл. 1. Нед. утр. кан. ир. 1.

неизвѣстнымъ намъ лицамъ? Большею частію не раньше 8-го вѣка ([187]). Объ однихъ это мы знаемъ положительно, а о другихъ заключаемъ со всею вѣроятностію. Такъ подобенъ: *Днесь Христосъ въ Виѳлеемѣ раждается*, принадлежитъ св. Іоанну Дамаскину; подобенъ: *Егда отъ древа тя мертва Аримаѳей снятъ всѣхъ живота*... написанъ въ 9-мъ вѣкѣ Сѵмеономъ Студитомъ; подобенъ: *со ученики взыдемъ*... произведеніе Константина Порфиророднаго (+ 911); часто встрѣчающіеся подобны: *доме Евфраѳовъ, граде святый*... и: *кіими похвальными вѣнцы*... принадлежатъ — первый Кипріану, а второй — Андрею Цирру, писателямъ, по всей вѣроятности, какъ мы видѣли, 8 или 9 вѣка. Кѣмъ написаны всѣ другіе подобны, число которыхъ довольно значительно ([188]), мы не знаемъ. Но такъ какъ всѣ они несомнѣнно заимствованы или изъ Октоиха, который по своему началу относится къ 8-му вѣку, или изъ службъ праздничныхъ ([189]), въ которыхъ стихиры главнымъ образомъ написаны также въ 8-мъ и 9 вѣкѣ; то очевидно, мы имѣемъ основа-

---

([187]) Только два *подобна* несомнѣнно написаны раньше 8-го вѣка, это: *Дѣва днесь пресущественнаго раждаетъ*... и: *Ангельскія предъидите силы*—двѣ пѣсни, принадлежащія Роману Сладкопѣвцу.

([188]) Извѣстно, что въ каждомъ гласѣ и почти для каждаго рода пѣсней, какъ-то: для стихиръ, кондаковъ, сѣдальновъ, свѣтильновъ и пр. есть по-нѣскольку своихъ подобновъ. Встарину всѣ эти подобны писались вмѣстѣ въ одномъ сборникѣ, который оттого и назывался *подобникомъ*.

([189]) Для примѣра указываемъ, откуда именно взяты подобны для свѣтильновъ. Вотъ эти подобны: 1 *небо звѣздами*, 2) *со ученики взыдемъ*, 3) *свѣте неизмѣнный*, 4) *ученикомъ зрящимъ*, 5) *Духомъ во святилищи*, 6) *посѣтилъ ны*... 7) *крестъ хранитель всей вселенной*... 8) *жены услышите*... 9) *чертогъ твой вижду*. Первый и второй взяты изъ Октоиха, всѣ прочіе изъ службъ на праздники, именно: на Преображеніе, Вознесеніе, Срѣтеніе, Рождество Христово, Воздвиженіе креста, на недѣлю Мѵроносицъ и на великій Четвергъ.

ніе думать, что и тѣ подобны, которыхъ сочинители намъ неизвѣстны, если не всѣ, то, по крайней мѣрѣ, большею частію принадлежатъ одному изъ этихъ же вѣковъ. А допустивъ это, мы по необходимости должны допустить, что и большая часть стихиръ, написанныхъ по образцу тѣхъ подобновъ, могли быть составлены не раньше 8 вѣка. Къ этой же мысли мы придемъ, если обратимъ вниманіе и на время составленія вообще службъ не–праздничныхъ, въ которыхъ по преимуществу и читаются стихиры подобны. И по всегдашнему преимуществу праздниковъ, какъ дней особенно торжественнаго богослуженія, предъ прочими днями, нужно предполагать, и по свидѣтельству исторіи относительно нѣкоторыхъ дней и нѣкоторыхъ частей богослуженія несомнѣнно извѣстно, что службы на дни не–праздничные составлены послѣ возслѣдованій праздничныхъ. Такъ возслѣдованія Октоиха на дни седмичные составлены цѣлымъ вѣкомъ позже возслѣдованій воскресныхъ. Трипѣснецы Θеодора и Іосифа Студитовъ на дни четыредесятницы написаны также спустя много времени послѣ трипѣснцевъ Козьмы маюмскаго и Андрея критскаго на дни страстной седмицы. Равнымъ образомъ чтенія изъ Евангелія и Апостола раньше назначены для дней воскресныхъ и праздничныхъ, чѣмъ для дней седмичныхъ и непраздничныхъ. И въ самыхъ службахъ минейныхъ каноны на дни торжественныхъ праздниковъ составлены прежде каноновъ на прочіе дни въ году. Все это не ведетъ ли необходимо къ той мысли, что и стихиры неизвѣстныхъ намъ пѣснописцевъ, встрѣчающіяся въ службахъ не-праздничныхъ, написаны, покрайней мѣрѣ большею частію, не раньше стихиръ праздничныхъ и, слѣд., не раньше 8-го вѣка, такъ какъ и эти послѣднія, по

именамъ писателей, принадлежатъ, большею частію, 8-му и 9-му вѣку?!

Б) Но допуская мысль, что пѣсни минейныя, принадлежащія неизвѣстнымъ лицамъ, по своей древности, большею частію не восходятъ раньше 8-го вѣка, мы въ тоже время думаемъ, что онѣ написаны и не позже 10-го вѣка, и думаемъ—вотъ на какомъ основаніи.

1. Разсматривая содержаніе этихъ пѣсней, мы находимъ, во-первыхъ, что рядъ прославляемыхъ въ нихъ событій не простирается далѣе 10-го вѣка (190), и притомъ такъ, что самое видное между ними мѣсто занимаютъ событія первыхъ семи вѣковъ Христіанства. На память событій и лицъ вѣковъ слѣдующихъ во всей Минеи помѣщено только 50 службъ съ пѣснями неизвѣстныхъ намъ сочинителей. И если распредѣлить эти послѣднія событія и лица по вѣкамъ, то оказывается, что изъ нихъ четырнадцать принадлежатъ 8-му вѣку, тридцать — 9-му и только шесть — 10-му (191). Во-вторыхъ,

(190) Одинадцатому вѣку принадлежитъ только одинъ праздникъ—въ память трехъ святителей (30 Января), установленный въ 1084 году. Но мы не говоримъ о немъ, потому что служба на этотъ день написана извѣстными лицами.

(191) Вотъ эти событія и лица; А) 8-го вѣка: 7-й Вселенскій соборъ, Козьма маюмскій, преп. Андрей критскій, землетрясеніе въ Константинополѣ, Стефанъ Савваитъ (Октября 11. 12. 17. 26. 28), Стефанъ новый (Ноября 28), Іоаннъ Дамаскинъ (Декабря 4), Левъ катанскій (Февраля 20) Іоаннъ и съ нимъ другіе, убіенные въ обители Саввы, Іаковъ епископъ и исповѣдникъ, Иларіонъ новый (Марта 20. 21. 28), Василій парійскій, Германъ константинопольскій и Андрей архіепископъ критскій (Апрѣля 12. Мая 12. Іюля 4).

Б) 9-го вѣка: Θеофанъ, творецъ каноновъ, Евθимій новый (Октября 11. 15), Іоанникій великій, Θеодоръ Студитъ, Григорій Декаполитъ (Ноября 4. 11. 20), Евθимій сардійскій, Θеодоръ начертанный (Декабря 26. 27), Тимоθей въ Символѣхъ, Тарасій константинопольскій, Прокопій Декаполитъ, Василій—спостникъ Прокопія (Февраля 21. 25. 27. 28), мученики амморейскіе, Θеофилактъ никомидійскій, Θеофанъ си-

почти всѣ событія и лица, прославляемыя неизвѣстными писателями въ пѣсняхъ минейныхъ, въ періодъ времени отъ 8-го до 10-го вѣковъ, безспорно были уже внесены въ церковные святцы. Лучшимъ доказательствомъ этому служитъ греческій мѣсяцесловъ, извѣстный подъ именемъ Василіева. И по изслѣдованіямъ ученыхъ, и по самому содержанію этого мѣсяцеслова видно, что онъ написанъ былъ не для Василія Македонянина (866—889), какъ полагалъ Бароній и, слѣд., не въ IX вѣкѣ, но для Василія Болгароктона ([192]), царствовавшаго отъ 979-го до 1027 года. Но такъ какъ въ этомъ мѣсяцесловѣ нѣтъ ни одного лица, просіявшаго святостію въ X-мъ вѣкѣ, нѣтъ даже праздника, установленнаго въ Константинополѣ, въ память перенесенія Нерукотвореннаго образа въ 944 году; то надобно полагать, что онъ списанъ былъ съ другаго мѣсяцеслова, составленнаго не позже первой четверти X в. и, слѣд., предоставляетъ собою памятникъ начала этого вѣка. Сличая этотъ мѣсяцесловъ съ Минеей, находимъ, что въ немъ, за исключеніемъ со-

---

гріанскій, перенесеніе мощей Никифора исповѣдника, Стефанъ, игуменъ триглійскій (Марта 6, 8. 12. 13. 28), Титъ чудотворецъ, Никита мидикійскій, Іосифъ пѣснописецъ, Георгій митилинскій, Іоаннъ, ученикъ Григорія Декаполита (Апрѣля. 2. 3. 4. 7. 18), Михаилъ синадскій, 3-е обрѣтеніе главы Іоанна Крестителя, Никита халкидонскій (Мая 23. 25. 28), Никифоръ цареградскій, Иларіонъ далматскій, Меѳодій цареградскій, Евдокимъ праведный (Іюня 2. 6. 14. Іюля 31), Емиліанъ кизичскій и происхожденіе честныхъ древъ Животворящаго креста Господня (Августа 8 и 1).

В) 10-го вѣка: преподобная Ѳеоктиста, Павелъ латрскій, Лука елладскій, Аѳанасій аѳонскій, Михаилъ малеинъ, перенесеніе нерукотвореннаго образа изъ Едессы въ Царьградъ (Ноября 9. Декабря 15. Февраля 7. Іюля 5. 12. Августа 16).

(192) Allat. de libr Graec. Ecclesiast. dissert. 1. pp. 84—88. Въ этомъ мѣсяцесловѣ записаны уже Іосифъ пѣснописецъ (+ 883 г.), Стефанъ цареградскій (+ 893 г.) и Антоній цареградскій (+ 896).

бытій и лицъ X в., помѣщены уже почти всѣ тѣ праздники и всѣ святые, которымъ положены службы въ Минеи. Говоримъ: почти всѣ; потому что не достаетъ только тридцати осми ([193]), число очень незначительное сравни-

---

([193]) Вотъ эти событія и лица:

1) Сент. 3. Ѳеоктистъ—спостникъ Евѳимія. Въ службѣ канонъ Ѳеофана.
 — 13. Обновленіе храма Воскресенія. Канонъ Іоанна монаха.
 — 16. Великомученица Евѳимія. Кан. Іоанна монаха.

2) Окт. 11. Ѳеофанъ, творецъ каноновъ. Есть въ мѣсяцесловѣ 12-го вѣка изд. Шольцемъ при Апостолѣ.
 — 12. Козьма маюмскій. Есть тамъ-же.
 — 15. Евѳимій новый.
 — 28. Великомученица Параскева. Есть въ мѣсяц. при Румянц. Обиходѣ. Въ греческой Минеѣ подъ 26 Іюля. Канонъ Ѳеофана.

3) Нояб. 3. Обновленіе храма въ Лиддѣ. Канонъ Іосифа.
 — 9. Препод. Ѳеоктиста. Есть въ мѣсяцесловѣ 12 в. изд. Шольцемъ.
 — 12. Нилъ постникъ. Кан. Ѳеофана.
 — 19. Варлаамъ и Іосифъ. Есть въ Мартир. Римскомъ.
 — 27. Палладій. Кан. Іосифа.
 — 29. Парамонъ. Кан. Іосифа.

4) Дек. 18. Севастіанъ и прочіе съ нимъ пострадавшіе. Кан. Іосифа.
 — 26. Евѳимій сардійскій. Кан. Ѳеофана.

5) Янв. 17. Соборъ 70-ти апостоловъ. Кан. Іосифа
 — 21. Максимъ исповѣдникъ. Кан. Іоанна монаха.

6) Фев. 21. Тимоѳей въ Сѵмволѣхъ. Есть въ мѣсяц. 9—10 в. изд. Шольцемъ при Евангеліи.
 — 22. Обрѣтеніе мощей мучениковъ, иже во Евгеніи. Мѣсяц. 12 в. изд. Шольцемъ.
 — 29. Кассіанъ Римлянинъ. Кан. Іосифа.

7) Мар. 26. Соборъ архангел. Гавріила. Мѣсяц. 9—10 и 12 в. изд. Шольцемъ. Кан. Іосифа.

8) Апр. 2. Титъ чудотворецъ. Есть во всѣхъ указанныхъ греч. мѣсяцесловахъ.
 — 4. Георгій, иже въ Малеи. Мѣс. 9—10 в. изд. Шольцемъ.
 — 17. Акакій мелитинскій. Есть тамъ-же. Кан. Іосифа.
 Мар. 19. Іоаннъ Ветхопещерникъ. Есть тамъ-же.

9) Мая. 25. 3-е Обрѣтеніе главы Іоанна Крестителя. Есть во всѣхъ мѣсяцесловахъ.
 — 28. Никита халкидонскій. Мѣсяц., изд. Шольцемъ. Кан. Іосифа.

тельно съ общимъ числомъ минейныхъ службъ, простирающимся до пятисотъ двадцати. Къ тому же и изъ этого числа двадцати тремъ святымъ сохранились до насъ каноны Іоанна монаха, Іосифа и Θеофана,—явный знакъ, что сіи святые въ 8-мъ и 9-мъ вѣкѣ были уже записаны въ святцы церковные, а всѣ остальныя событія и лица, за исключеніемъ Евθимія новаго и Иларіона далматскаго (Октября 15. Іюня 6), встрѣчаются въ другихъ мѣсяцесловахъ, близкихъ по времени къ мѣсяцеслову Василіеву (194). Такимъ образомъ, и по времени, которому принадлежатъ воспѣваемыя въ Минеяхъ событія, и по самому характеру своему, какъ событія, внесенныя уже въ святцы церковные, почти всѣ они въ періодъ времени отъ 8-го до 10-го вѣка могли уже быть предметомъ пѣсней церковныхъ. А если такъ, то очевидно мы не будемъ въ противорѣчіи съ содержаніемъ минейныхъ пѣсней, принадлежащихъ неизвѣстнымъ лицамъ, если скажемъ, что онѣ большею частію написаны не позже 10-го вѣка.

---

10) Іюня 6. Иларіонъ Далматскій.
Виссаріонъ. Кан. Іосифа.
— 12. Петръ Аθонскій. Кан. Іосифа.
— 13. Трифиллій. Мѣсяц. 12 в. изд. Шольцемъ.
— 23. Агрипина. Есть во всѣхъ мѣсяцесловахъ.

11) Іюля 7. Акакій, иже въ Лѣствицѣ. Кан. Θеофана. сн. 29 Нояб.
— 13. Соборъ Архангела Гавріила. Есть во всѣхъ мѣсяцесловахъ. Кан. Іосифа.
— Стефанъ Савваитъ. Кан. Θеофана. сн. греч. Мин. 28 Окт.

12) Авг. 1. Происхожденіе честныхъ древъ Креста Господня. Есть у Константина Порфиророднаго въ его обрядникѣ.
— 21. Ап. Θаддей. Канонъ Іосифа.
— 23. Луппъ. Кан. Іосифа.
— 25. Перенесеніе мощей Ап. Варθоломея. Мѣсяц. 12 в. изд. Шольцемъ.

(194) См. примѣч. 193.

2) Изъ исторіи извѣстно, что обычай составлять свящ. пѣсни во славу Божію и въ честь святыхъ, бывшій въ Церкви съ первыхъ временъ ея существованія, въ особенности усилился и распространился въ 8-мъ и 9-мъ вѣкѣ. Въ это время жили знаменитѣйшіе и плодовитѣйшіе пѣснописцы церковные—Козьма маюмскій, Іоаннъ Дамаскинъ, Θеодоръ и Іосифъ Студиты, Θеофанъ и Іосифъ пѣснописецъ. Въ это время, какъ видно изъ жизнеописанія Θеодора Студита ([195]), съ особенною ревностію трудились надъ составленіемъ пѣсней церковныхъ и многіе изъ иноковъ обители Студійской, хотя мы знаемъ имена очень не-многихъ изъ нихъ. Въ это время не только извѣстны были пѣсни на всѣ важнѣйшіе праздники и на многіе дни памяти святыхъ, просіявшихъ святостію во времена отдаленной древности, но составлялись пѣсни и на память такихъ событій, которыя для писателей были недавними, или даже современными. Не естественно ли послѣ этого допустить, что около этого же времени, столько богатаго церковными пѣснописцами, когда воспѣвались и событія недавнія,—составлены большею частію и тѣ пѣсни минейныя, которыхъ писатели намъ неизвѣстны,—особенно когда мы знаемъ, что воспѣваемыя въ нихъ событія могли уже быть предметомъ пѣсней церковныхъ? Это предположеніе становится тѣмъ вѣроятнѣе, что въ XI-мъ вѣкѣ, какъ видно по памятникамъ исторіи, въ Церкви 1) уже извѣстны были пѣсни минейныя, то есть, стихиры и каноны, на каждый день года, и 2) что этихъ пѣсней было такъ много, что изъ

([195]) Sirmond. Oper. Vol. S. 37. conf. Allat. Diatr. de Symnuibseo pp. 22—23.

нихъ можно было выбирать лучшія, какъ это и сдѣлалъ для своей церкви Іоаннъ митрополитъ евхаитскій ([196]).

3) Но что всего важнѣе,—до насъ сохранилось нѣсколько рукописей отъ первыхъ временъ просвѣщенія земли Русской Вѣрою христіанскою, начиная съ XI вѣка, рукописей, по которымъ можно судить о минейныхъ пѣсняхъ, бывшихъ въ употребленіи въ церкви греческой въ 10-мъ и даже въ 9-мъ вѣкѣ. Изъ такихъ рукописей мы имѣли случай разсматривать слѣдующія: 1) праздничную Минею Императорской Публичной Библіотеки XI-го вѣка съ праздничными службами за Сентябрь, Октябрь и Ноябрь, 2) Стихирарь той же Библіотеки XI-го или начала XII вѣка, 3) Кондакарь, принадлежащій Нижегородскому Благовѣщенскому монастырю, начала 12-го вѣка, 4) Стихирарь Новгородской Софійской Библіотеки, писанный при Новгородскомъ епископѣ Аркадіѣ (1156—1163) и 5) двѣ мѣсячныя минеи за Май той же Библіотеки,—одну XI-го, и другую XII вѣка ([197]). Эти рукописи, конечно, не обнимаютъ собою всѣхъ нынѣшнихъ пѣсней минейныхъ, но по отношенію ихъ и въ особенности двухъ послѣднихъ къ нынѣшнимъ Минеямъ, при тѣхъ данныхъ, которыя изложены нами выше, мы можемъ съ вѣроятностію заключать и объ отношеніи другихъ современныхъ стихирарей и миней, которыхъ мы не имѣли случая видѣть. Что же мы находимъ въ этихъ рукописяхъ? На ряду съ минейными пѣснями, которыхъ сочинители намъ извѣстны, мы встрѣчаемъ въ нихъ и произведенія пѣснописцевъ неизвѣстныхъ, и притомъ про-

---

([196]) Allat de Libr. Graec. ecclesiast. diss. 1. p. 79—80. сн. Fabr. Bibl. Graec. Vol. VII. p. 720—721.

([197]) Довольно подробныя свѣдѣнія о всѣхъ этихъ рукописяхъ можно читать въ Исторіи Русской Церкви, Преосвящ. Макарія.

изведенія почти всѣ тѣже, которыя читаются въ Минеяхъ и доселѣ. Не явное ли это доказательство, что и сіи послѣднія составлены въ церкви греческой не позже, по-крайней мѣрѣ, X-го вѣка?!

Вотъ тѣ данныя, которыя приводятъ насъ къ убѣжденію, что греческія минейныя пѣсни, принадлежащія неизвѣстнымъ сочинителямъ, большею частію написаны съ одной стороны не раньше 8-го, а съ другой не позже 10-го вѣка. И чтобы сказать всю нашу мысль,—мы думаемъ, что это преимущественно пѣсни тѣхъ смиренныхъ иноковъ обители студійской, которые въ 9-мъ вѣкѣ, по примѣру и распоряженію своего знаменитаго настоятеля Ѳеодора Студита, съ ревностію трудились надъ составленіемъ какъ священныхъ пѣсней, такъ и духовныхъ для нихъ мелодій ([198]), но по скромности,—скрыли свои имена. И кто знаетъ, какимъ вообще значеніемъ пользовался этотъ монастырь съ его, до 1000 человѣкъ простиравшеюся братіею, какое вліяніе имѣлъ его Уставъ на устройство православнаго Богослуженія, тотъ не удивится, что вмѣстѣ съ трипѣснцами Ѳеодора и Іосифа Студитовъ легко и скоро могли распространиться въ Церкви и пѣснопѣнія смиренныхъ иноковъ студійскихъ.

Такимъ образомъ, на вопросъ: когда и кѣмъ написаны греческія службы, входящія въ составъ Мѣсячной Минеи—мы можемъ отвѣчать такъ: въ составленіи этихъ службъ участвовали лица разнаго времени, разнаго званія и состоянія, и даже разнаго пола, но преимущественно то были лица 8-го и 9-го вѣка, просіявшія святостію въ Церкви и украшенныя саномъ иночества и благодатію священства.

В. Долоцкій.

([198]) См. примѣч. 195.

О СВ. ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ ПРОТИВЪ РЕФОРМАТОВЪ.

(*Продолженіе.*)

Установленіе таинства Евхаристіи.

Исторію установленія таинства Евхаристіи представляютъ намъ четыре Богодухновенные мужа: св. Матѳей (гл. 26, 26—29), св. Маркъ (14, 22—25), св. Лука (22, 13—20) и св. Павелъ (1 Кор. 11, 23—26). Въ этой исторіи прежде всего обращаетъ на себя вниманіе поразительное согласіе св. повѣствователей, которое ясно свидѣтельствуетъ объ одномъ Виновникѣ, управлявшемъ ихъ устами.

Величію новаго таинства вполнѣ соотвѣтствуетъ самое время установленія его; это было съ одной стороны послѣ совершенія ветхозавѣтной Пасхи—величайшаго изъ Іудейскихъ праздниковъ, прообразовавшаго собою Божественнаго Агнца, закланнаго отъ сложенія міра, а съ другой—предъ самымъ принесеніемъ этого Агнца въ жертву небесной правдѣ. И конечно это было не случайное стеченіе обстоятельствъ, потому что столь же непостижимо, чудесно, возвышенно и то событіе, которое занимаетъ средину между ними. Посему самый первый взглядъ на исторію установленія Евхаристіи уже внушаетъ ожиданіе чего-то необыкновеннаго, невольно рас-

полагаетъ душу къ таинственному. Спаситель уже въ последнія минуты предъ Своими страданіями беседуетъ съ учениками, и говоритъ съ ними уже *не обинуяся, не предлагая никоея же притчи*. Такихъ минутъ для Него оставалось немного, и потому, оставляя друзей Своихъ какъ бы сирыми, Онъ, подобно нѣжному Отцу, высказываетъ имъ Свою послѣднюю волю, дѣлаетъ послѣднее завѣщаніе, чтобы пролить утѣшеніе въ скорбныя сердца ихъ и приготовить къ мужественной встрѣчѣ съ предстоящими тяжкими испытаніями. Конечно, все, происходившее въ эти минуты, носило на себѣ печать таинственной торжественности,—конечно, онѣ дороги были для любвеобильнаго Іисуса, когда Самъ Онъ сказалъ совозлежащимъ: *желаніемъ возжелѣхъ сію пасху ясти съ вами, прежде даже не пріиму мукъ* (Лук. 22, 15). И вотъ на этой-то вожделѣнной Пасхѣ, которая, быть можетъ, и названа такъ потому, что ее заключило и навсегда запечатлѣло новое таинство,—*пріемъ Іисусъ хлѣбъ и благословивъ преломи, и даяше ученикомъ, и рече: пріимите, ядите: сіе есть тѣло мое, еже за вы ломимое. И пріемъ чашу, и хвалу воздавъ даде имъ, глаголя: пійте отъ нея вси: сія бо есть кровь моя новаго завѣта, яже за вы и за многія изливаема во оставленіе грѣховъ* (Мѳ. 26, 26—29; 1 Кор. 11, 23).

Въ такихъ краткихъ, но тѣмъ не менѣе ясныхъ чертахъ Богодухновенные писатели единогласно передаютъ намъ установленіе Евхаристіи. Безъ сомнѣнія, въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ въ первый разъ совершилъ ее и Самъ великій Первосвященникъ. Самая простота этихъ выраженій, не допускающая въ себѣ ни малѣйшей обоюдности, должна бы, кажется, предотвращать всякаго рода недоумѣнія и разногласія при истолкованіи ихъ. Въ са-

момъ дѣлѣ Спаситель, преподавая ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ Своимъ послѣдователямъ, хлѣбъ и вино, прямо, ясно назвалъ ихъ Своимъ тѣломъ и кровію. Будучи убѣждены въ томъ, что *не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ* (Лук. 1, 37), мы не имѣемъ причины и здѣсь не довѣрять вѣщаніямъ небесной премудрости, или полагать предѣлы безконечному Всемогуществу. Посему, слыша изъ Божественныхъ устъ Его: *ядите, сіе есть тѣло Мое*,— *пійте, сія есть кровь Моя*,—мы съ благоговѣніемъ, съ безусловною вѣрою отвѣтствуемъ на сладчайшій гласъ Его: «вѣруемъ, Господи, яко сіе есть самое пречистое тѣло Твое, и сія есть самая честная кровь Твоя». Здѣсь «мы во всемъ повинуемся Богу и ни въ чемъ не противорѣчимъ Ему, хотя бы слова Его казались противными нашимъ мыслямъ и зрѣнію; не на внѣшность только взираемъ, но содержимъ въ умѣ своемъ слова Христовы, ибо слово Христово непреложно, а наше чувство легко обманывается ([1])».—«Владѣя окомъ вѣры, мы явственно и свѣтло созерцаемъ (въ Евхаристіи) Господа,—и съ несомнѣнною вѣрою вкушаемъ тѣло и пьемъ кровь непорочнаго, святѣйшаго Агнца ([2])».— «И если Самъ Христосъ говоритъ о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло мое*; то кто послѣ сего дерзнетъ сомнѣваться? Если Самъ Онъ утверждалъ и говорилъ: *сія есть кровь моя*,—то ктоже еще будетъ сомнѣваться и говорить, что это—не кровь Его ([3])?»— Итакъ ясное слово Господа—вотъ основаніе нашего убѣжденія въ томъ, что подъ видомъ хлѣба и вина намъ преподается въ Ехваристіи истинное тѣло и кровь Его! И дѣйствительно для этого убѣжденія со своей стороны мы не имѣли бы

([1]) S. Chrysostomus, Homilia LX ad populum Antioch.
([2]) S. Ephrem Syr. lib. de natura Dei curiose non scrutanda.
([3]) S. Cyrillus Hieros. Catech. XXII, Mystag. IV n, 1,

нужды обращаться къ пособіямъ герменевтики, или углубляться въ тонкія изслѣдованія филологіи. Какъ ни кратко, какъ ни просто это основаніе, но оно вполнѣ удовлетворяетъ требованіямъ простой вѣры, совершенно успокоиваетъ и заграждаетъ для нея путь къ сомнѣніямъ; потому что всякое слово Божественной Истины вѣрно и всякаго пріятія достойно.

Но это естественное, прямое и очевидное значеніе словъ Іисуса Христа, въ какомъ мы принимаемъ ихъ и на основаніи котораго утверждаемъ истину дѣйствительнаго присутствія тѣла и крови Господней въ Евхаристіи,—для противниковъ нашихъ представляется слишкомъ принужденнымъ (¹). Мало этого; по мнѣнію ихъ такое изъясненіе приводитъ къ очевиднымъ противорѣчіямъ и самымъ грубымъ нелѣпостямъ (²). Посему о томъ, кто можетъ вѣрить такимъ нелѣпостямъ (то есть вѣрить словамъ Спасителя), они говорятъ, что онъ еще не вступилъ подъ знамя вѣры; ибо, очевидно, въ немъ нѣтъ ни разума, ни вѣры (³). Вотъ какимъ нареканіямъ подвергаютъ насъ реформаты единственно за то, что мы въ простотѣ вѣры принимаемъ вѣщанія Божественнаго Учителя и не дерзаемъ сомнѣваться въ истинѣ ихъ. На чемъ же основываются такія нареканія?

1) «Евреямъ, говорятъ реформаты, какъ и всѣмъ восточнымъ народамъ, особенно свойственъ такой образъ рѣчи, въ которомъ знаку приписывается имя означаемой вещи и слово—*есть* употребляется вмѣсто—*означаетъ*. Такой образъ рѣчи легче и умѣстнѣе всякаго другаго при объясненіи

(¹) Horne, Introductio ad studium criticum et cognitionem S. Scripturarum, 1826, t. 11, p. 373.

(²) D. Ruell, on the Ladmin. of the ovd's Supper,—p. 15.

(³) Ad. Clarke, et discourse on the nature, institution an design of the holy Eucharist, 1814, p. 51.

истинъ высокихъ, мало понятныхъ. Посему его часто употреблялъ Спаситель въ Своихъ притчахъ. Значитъ Апостолы, слыша слова Его: *сіе есть тѣло мое*,—не только могли, даже должны были понимать ихъ въ такомъ смыслѣ: сіе означаетъ, или служитъ символомъ Моего тѣла (1). Такъ излагаютъ реформаты первое свое доказательство символическаго объясненія на слова установленія Евхаристіи. Путь къ этому проложилъ для нихъ еще Цвинглій, употребивъ слѣдующее сравненіе: «Когда отецъ семейства отправляется путешествовать; то, вручая супругѣ драгоцѣнный перстень съ своимъ портретомъ, говоритъ ей, показывая на портретъ: это— я, твой супругъ, предметъ твоей любви. Этотъ отецъ семейства есть подобіе Іисуса Христа, который, отходя на небо, Церкви, какъ супругѣ Своей, оставилъ Свой образъ въ таинствѣ Евхаристіи (2)». Чтобы оправдать такое изъясненіе примѣрами, послѣдователи Цвинглія выставляютъ противъ насъ множество мѣстъ изъ Св. Писанія, которыя, обыкновенно, принимаются въ символическомъ значеніи и по образцу которыхъ они въ такомъ же смыслѣ объясняютъ и слова Іисуса Христа. Но чтобы оградить важность этого доказательства, реформаты прежде всего должны убѣдить насъ, что слова: *сіе есть тѣло мое*,—имѣютъ совершенное сходство съ тѣми мѣстами, по примѣру которыхъ они объясняютъ ихъ въ значеніи иносказательномъ. Посему на первый разъ все дѣло противниковъ состоитъ въ томъ, чтобы доказать это сходство, а наше—опровергнуть его.

(1) Tomline, Elèments de theolog. chret. 1799; vol. 11, p. 484; — Horne, — loco citat.; — Paley,—Evidences of Christianity, 1817, vol. 11, p. 11, c. III, p. 90;—Werenfelsius,—Dissertatio in verba institutionis Euchar. c. IV, p. 376.

(2) Huldrich. Zwinglii oper. t. 11, p. 549.

Богословы ([1]), имѣвшіе дѣло съ реформатами, всѣ мѣста, выставляемыя сими послѣдними въ опроверженіе буквальнаго изъясненія на слова установленія Евхаристіи, раздѣляютъ на четыре класса, которые обнимаютъ все множество ихъ и избавляютъ насъ отъ необходимости отвѣчать на каждое изъ нихъ порознь.

а) Къ первому классу относятъ слѣдующія мѣста св. Писанія: *седмь кравы добрыя, седмь лѣтъ суть, и седмь кравы худыя седмь лѣтъ суть* (Быт. 41, 26. 27); *десять роговъ его* (звѣря) *десять царей суть* (Дан. 7, 36); *село есть міръ, доброе же сѣмя сіи суть сынове царствія, а плевелы суть сынове непріязненніи* (Мѳ. 13, 37—39); *камень бѣ Христосъ* (Кор. 10, 4); *сія еста два завѣта* (Гал. 4, 24); *седмь звѣздъ Ангели седми церквей суть* (Ап. 1, 20). Всѣ эти мѣста дѣйствительно сходны между собою не въ словахъ только, но и въ самомъ предметѣ, потому что во всѣхъ ихъ изъясняется видѣніе, или притча, или прообразованіе. Изъяснительный смыслъ ихъ не только представляется прямо, съ перваго взгляда, но еще ясно обозначается въ самомъ *контекстѣ* рѣчи. Такъ Іосифъ объясняетъ сонъ Фараона; Даніилу показывается знаменованіе видѣннаго имъ звѣря; Спаситель изъясняетъ ученикамъ притчу плевелъ сельныхъ; св. Павелъ, говоря о двухъ женахъ Авраама, прямо замѣчаетъ: *яже суть иносказаема*,—а назвавши Іисуса Христа камнемъ, прибавляетъ: *сія образы намъ быша*; св. Іоанну объясняется таинство седми звѣздъ. Посему здѣсь, по всей справедливости, безъ малѣйшей перемѣны въ существѣ дѣла, вмѣсто напр. *седмь кравы добрыя седмь лѣтъ суть*—можно

([1]) Wiseman,—sur la présence réelle dissert. V;—I. Perrone, Praelectiones Theologicae t. 11, c. 1, p. 174.

сказать: седмь кравъ добрыя означаютъ седмь лѣтъ и проч. Сравнивая сіи мѣста съ изреченіемъ Спасителя: *сіе есть тѣло мое*, по внѣшней формѣ мы находимъ ихъ сходными, потому что какъ тамъ, такъ и здѣсь представляется тоже самое сочетаніе рѣчи. Но этого еще мало; параллельными мѣстами должно считать тѣ, въ которыхъ подобныя слова имѣютъ подобный *контекстъ* рѣчи и употребляются въ одинаковомъ значеніи (¹); помня это соблюдаемое самими же реформатами правило параллелизма, мы не довольствуемся сходствомъ одного только выраженія. Чтобы безошибочно пользоваться показанными мѣстами при объясненіи словъ установленія Евхарастіи, намъ прежде всего должно убѣдиться, что тѣ и другія совершенно сходны между собою также и по самому предмету. Но здѣсь-то и исчезаетъ вся сила доказательства нашихъ противниковъ! Въ самомъ дѣлѣ сколько ясны, очевидны указанія на символическій смыслъ представленныхъ мѣстъ, столькоже очевидно и неоспоримо, что въ словахъ: *сіе есть тѣло мое*,—не заключается ни видѣнія, ни притчи, ни таинственнаго откровенія. Ни въ нихъ самихъ, ни въ предъидущей рѣчи нѣтъ даже и малѣйшаго намека на иносказательное значеніе ихъ. Первыя исключительнымъ предметомъ своимъ имѣютъ изъясненіе, а вторыя—положительную заповѣдь; гдѣ же тутъ сходство предметовъ, котораго требуютъ отъ параллельныхъ мѣстъ сами же кальвинисты (¹)? И нельзя не удивляться, какъ они не могутъ, или не хотятъ замѣчать здѣсь столь очевидной разности въ предметахъ, состав-

---

(¹) Iahn,—Enchiridion Hermenevticae general. 1812, c. 11, de loc. parallel. p. 81.

(²) Horne, loco citat. p. 308.

ляющихъ содержаніе того или другаго мѣста Писанія. Еще болѣе достойно удивленія, съ какою самоувѣренностію и мнимымъ убѣжденіемъ они выставляютъ съ своей стороны основанія, которыя оказываются ничтожными даже при поверхностномъ взглядѣ на сущность дѣла, потому что идутъ противъ очевидной истины. Вотъ напр. слова одного изъ нихъ: «Іисусъ Христосъ о хлѣбѣ и винѣ говоритъ точно также, какъ Ап. Павелъ — о камнѣ, отъ котораго пили Іудеи въ пустынѣ (¹)». Опредѣлять такимъ образомъ значеніе словъ Спасителя значитъ явно подвергаться опасности заблужденія и какъ бы намѣренно уклоняться отъ правильнаго истолкованія ихъ.

б) Ко второму классу мнимо параллельныхъ мѣстъ относятъ слова Спасителя о Себѣ Самомъ: *Азъ есмь дверь овцамъ* (Іоан. 10, 7), и—*Азъ есмь лоза истинная* (— 15, 1). Но въ обоихъ этихъ случаяхъ также, какъ и прежде, значеніе словъ ясно опредѣляется изъ самого же контекста. Въ первомъ прямо замѣчается, что *притчу рече имъ* (ученикамъ) *Іисусъ*; а во второмъ Самъ же Іисусъ Христосъ объясняетъ Свои слова въ иносказательномъ смыслѣ: *якоже розга не можетъ плода творити о себѣ, аще не будетъ на лозѣ, тако и вы, аще во мнѣ не пребудете*. Кромѣ того здѣсь существительный глаголъ—*есть*—не поставленъ вмѣсто означаетъ, какъ въ приведенныхъ прежде мѣстахъ, но употребленъ для выраженія сходства и подобія. Іисусъ Христосъ, очевидно, выражалъ здѣсь не то, что Онъ есть дверь или лоза, то есть представляетъ или служитъ образцомъ ихъ, но что Онъ можетъ быть уподобленъ двери и лозѣ въ

(¹) M. Faber, Difficulties of Romanism, 1826, p. 58.

отношенiи къ вѣрующимъ во имя Его, такъ какъ для нихъ Онъ есть *путь, истина и животъ* (Іоан. 14, 6), и *кромѣ его нѣсть иного имене подъ небесемъ, о немъ же подобаетъ спастися* (Дѣян. 4, 12). Здѣсь не символическое представленiе одного предмета посредствомъ другаго, но сравненiе, уподобленiе, — и потому мѣста сiи никакъ не могутъ быть приняты за параллельныя съ словами установленiя Евхаристiи, никакъ не могутъ служить и основанiемъ для объясненiя сихъ послѣднихъ въ символическомъ значенiи.

в) Къ третьему классу мѣстъ, принимаемыхъ Кальвинистами за основанiе для символическаго изъясненiя словъ Іисуса Христа, относятъ завѣтъ Бога съ Авраамомъ: *сей завѣтъ между мною и вами: обрѣжется отъ васъ всякъ мужескъ полъ* (17, 10). И здѣсь, какъ на послѣдней вечери, также учреждается таинство; посему можно бы думать, что эти слова могутъ быть справедливо признаны параллельными съ словами: *сiе есть тѣло мое*. Такъ и дѣлаютъ наши противники; какъ обрѣзанiе было знаменiемъ завѣта съ Богомъ, такъ и Евхаристiя, по умозаключенiю ихъ, есть также только знаменiе, образъ тѣла Христова. Но вотъ чего они не замѣчаютъ: при установленiи обрѣзанiя Богъ, хотя называетъ его завѣтомъ, но въ слѣдующемъ же стихѣ объясняетъ Самъ, а не предоставляетъ человѣческимъ догадкамъ, что оно есть символъ завѣта Его съ людьми: *и обрѣжете плоть крайнюю вашу, и будетъ въ знаменiе завѣта между мною и вами*. Въ первомъ случаѣ обрѣзанiе названо завѣтомъ, потому что здѣсь Господь предписываетъ Аврааму только заповѣдь объ немъ, внушаетъ не то, что́ составляло сущность обрѣзанiя, но чего Онъ требовалъ отъ людей Своихъ въ знаменiе завѣта съ ними. Потомъ уже для

предовращенія недоумѣній показывается цѣль и самая сущность обрѣзанія, избраннаго служить знаменіемъ завѣта ([1]). Кромѣ того обрѣзаніе въ ветхомъ Завѣтѣ было не только символомъ и памятникомъ, но и дѣйствительнымъ средствомъ, чрезъ которое люди вступали въ завѣтъ съ Богомъ и которое доставляло право на обѣтованія Божіи тѣмъ, надъ которыми оно совершалось. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ выраженія – *сей завѣтъ мой*— конечно значитъ уже гораздо больше, нежели—это—символъ Моего завѣта ([2]); и потому несправедливо реформаты объясняютъ его въ символическомъ значеніи. Слѣдовательно также *несправедливо они поступаютъ*, когда выставляютъ это мѣсто въ примѣръ и основаніе для иносказательнаго изъясненія словъ Іисуса Христа.

г) Доселѣ мы ограничивались самыми общими замѣчаніями для опроверженія той мысли, будто предложенныя мѣста могутъ оправдывать и подтверждать собою справедливость символическаго объясненія словъ: *сіе есть тѣло мое*. Мы не углублялись при этомъ, подобно римско—католическимъ Богословамъ, въ грамматическія, риторическія, логическія и метафизическія изысканія, которыя также говорятъ въ нашу пользу, но разборъ которыхъ по многочисленности ихъ увлекъ бы въ область слишкомъ продолжительныхъ, болѣе схоластическихъ споровъ. И что за нужда опровергать всѣ эти основанія, когда въ слабости и недостаточности ихъ невольно сознаются противники? Самый первый изъ нихъ, рѣшившись объяснять слова Спасителя въ символическомъ значеніи на основаніи параллельныхъ мѣстъ, скоро на-

---

([1]) D. Carol. Wicitasse, Tractat. de angustissimo Eucharistiae sacramento, 1710, t. 11, p. 61.

([2]) Viseman, suz la rèelle prèsance, dissert. p. 1250.

шелъ этотъ способъ недостаточнымъ для убѣжденія своихъ слушателей. Послѣдующіе противники, не ослѣпляясь авторитетомъ своего учителя, во всѣхъ приводимыхъ мѣстахъ ясно видѣли или притчу, или аллегорію, или изъясненіе видѣнія, и потому не хотѣли руководствоваться ими при объясненіи словъ установленія Евхаристіи. Цвинглій самъ сознается, что онъ уже справедливо начиналъ опасаться за свое произвольное объясненіе, потому что напрасно старался во всемъ Писаніи найти мѣсто, которое было бы совершенно параллельно съ словами Іисуса Христа и оправдывало символическое значеніе, усвояемое этимъ словамъ. Опасеніе его постоянно усиливалось и, приближаясь къ отчаянію, сильно тревожило реформатора, какъ вдругъ онъ усматриваетъ новое, вѣрное, дотолѣ не замѣченное средство — выйти изъ затруднительнаго положенія. На это средство указываетъ ему духъ (злой, или добрый, онъ и самъ того не знаетъ), который, явившись, сказалъ ему: чтоже ты не отвѣчаешь (на возраженія противъ сходства приводимыхъ тобою мѣстъ съ разсматриваемыми словами) —того, что написано въ книгѣ—Исходъ: *сіе пасха есть Господня* (12, 11)? По удаленіи призрака, говоритъ Цвинглій, я тотчасъ же пробудился, тщательно разсмотрѣлъ это мѣсто по переводу LXX толковниковъ и немедленно отправился въ собраніе объявить о своемъ видѣніи (¹). Это искреннее признаніе перваго реформатора можетъ служить съ нашей стороны самымъ лучшимъ отвѣтомъ на всѣ возраженія его послѣдователей, а ихъ самихъ должно убѣдить въ безполезности и даже несправедливости тѣхъ усилій, съ какими

(1) Huldr. Zwinglii,—oper. t. 11, 1581, subsidium seu coronis de Eucharistia, p. 249.

они стараются оправдывать символическое изъясненіе словъ Спасителя другими параллельными мѣстами Писанія. Уважая авторитетъ перваго учителя своего, они изъ всѣхъ священныхъ книгъ могутъ выставлять противъ насъ одно только мѣсто, на которое указалъ ему явившійся во снѣ духъ. Выставляя противъ насъ мѣсто изъ книги Исходъ, реформаты особенную силу своему возраженію находятъ въ томъ обстоятельствѣ, что установленіе Евхаристіи по времени такъ тѣсно связано съ празднованіемъ іудейской пасхи. Посему, — заключаютъ они, — какъ при совершеніи пасхи все — и обряды, и молитвы — только представляли собою образъ чудеснаго избавленія іудеевъ отъ смертныхъ пораженій Ангела, истребившаго первенцевъ египетскихъ; въ такомъ же значеніи должно понимать и слова Спасителя при установленіи Евхаристіи. Мысль эту они между прочимъ подтверждаютъ употреблявшимися при совершеніи пасхи словами. Именно іудеи, вкушая опрѣсноки, говорили: «это хлѣбъ скорби (то есть образъ, или воспоминаніе того хлѣба), который вкушали отцы наши во время пребыванія въ Египтѣ». И Апостолы, привыкшіе къ этимъ иносказательнымъ выраженіямъ и слыша подобныя слова изъ устъ Спасителя, конечно не могли даже и подумать, чтобы Онъ разумѣлъ подъ ними что-либо другое, а не образное представленіе или воспоминаніе послѣдней Своей вечери съ ними (¹). Повидимому все это, какъ нельзя больше, благопріятствуетъ реформатамъ; но посмотримъ, такъ ли на самомъ дѣлѣ справедливо и твердо подобное основаніе ихъ.

И во—первыхъ, что касается представляемаго ими мѣста

(¹) Whitby, Comment. sur le N. Testament, 1744, vol. 1. p. 256.

изъ книги Исходъ: *пасха есть Господня*, — то слова сіи имѣютъ отнюдь не символическое, но собственное значеніе и самымъ простымъ образомъ мы объясняемъ ихъ въ слѣдующемъ смыслѣ: «это, то есть, всѣ обряды при снѣденіи Агнца — есть (собственно, а не образно только) праздникъ пасхи или обхожденія Господня» ([1]). Особенное доказательство въ подтвержденіе буквальнаго изъясненія этихъ словъ новѣйшіе толкователи открыли въ самомъ грамматическомъ составѣ ихъ, — именно то, что держась подлинника, ихъ должно читать не — *пасха есть Господня*, но — *пасха есть Господу* ([2]). Въ такомъ случаѣ полный смыслъ ихъ будетъ слѣдующій: «это есть праздникъ пасхи, посвященный Господу». Нѣсколько подобныхъ примѣровъ представляется въ той же самой книгѣ — Исходъ; такъ: *суббота есть Господу Богу твоему*, (20, 10), — или: *праздникъ Господень утрѣ* (32, 5). Еще болѣе можно убѣдиться въ справедливости такого изъясненія, если вспомнить, что пасха для іудеевъ была не только праздникомъ, но вмѣстѣ и благодарственною жертвою Богу за чудесное избавленіе отъ карающей десницы Его. Такъ объясняетъ намъ значеніе пасхи самъ Моисей; заповѣдь объ ней онъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ: *и будетъ, егда возглаголютъ вамъ сынове ваши, что̀ есть служеніе сіе? И рцыте имъ: жертва пасха сія Господу* (ст. 26 и 27). Подобно сему и о другихъ жертвахъ въ священномъ Писаніи говорится въ такихъ же краткихъ выраженіяхъ, въ которыхъ обозначается только тотъ предметъ или событіе, за которое онѣ были приносимы. Устами Пророка Осіи Богъ говоритъ о священ-

---

([1]) Treveru, Discussion amicale, 1828, vol. 1, p. 271.

([2]) Rosenmüller, Scholia in unc hlocum.

никахъ: *грѣхи людей моихъ* (то есть жертвы о грѣхѣ) *снѣдятъ* (4, 8); св. Павелъ объ искупительной жертвѣ Сына Божія говоритъ: *невѣдѣвшаго грѣха по насъ грѣхъ* (то есть жертву о грѣхѣ) *сотвори* (2 Кор. 5, 21). Посему Пасха была не символомъ, какъ думаютъ реформаты, но жертвою Богу, сопровождавшеюся праздникомъ,— по случаю обхожденія, или минованія истребляющимъ Ангеломъ домовъ Еврейскихъ, праги которыхъ были помазаны кровію (¹). Значитъ, слова: *пасха есть Господня*,— имѣютъ не образное, но собственное значеніе,—значитъ, онѣ не только не опровергаютъ, но еще напротивъ подтверждаютъ и оправдываютъ принимаемое нами буквальное объясненіе словъ Спасителя.

Слова, которыя произносили іудеи при совершеніи пасхи: «это есть хлѣбъ скорби, который вкушали отцы наши въ Египтѣ»,—рѣшительно не могутъ быть объясняемы въ значеніи иносказательномъ. Буквальный смыслъ ихъ есть самый простой и естественный,—и потому нѣтъ ни малѣйшаго побужденія оставлять его. Іудеи, вкушая прѣсный хлѣбъ, могли называть его хлѣбомъ, который вкушали отцы ихъ, — въ собственномъ смыслѣ, потому что это было не образъ только древнихъ опрѣсноковъ, но тотъ же самый хлѣбъ, совершенно сходный и ничѣмъ не различающійся отъ того, который Израильтяне вкушали при исходѣ своемъ изъ Египта. Во всей этой рѣчи неумѣстно иносказаніе; она чужда всякаго образнаго представленія, потому что указываетъ на дѣйствительное, совершенное сходство между тѣмъ и другимъ хлѣбомъ и потому не опровергаетъ, но еще болѣе утверж-

(¹) Bellarmini, De controversiis Christianae fidei, 1628,—t. III. de Sacr. Euchar.

даетъ ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія. Но реформаты, выставляя противъ насъ слова, которыя употребляли іудеи при совершеніи пасхи, не позаботились о самомъ главномъ,—о томъ, какъ древни эти слова и были ли они въ употребленіи у іудеевъ, современныхъ Спасителю. Не довѣряя имъ на—слово, мы обращаемся къ памятникамъ Іудейскихъ древностей, — и чтоже находимъ здѣсь? Еврейскій трактатъ (1), представляющій всѣ частнѣйшія подробности обрядовъ пасхальной вечери, ни въ одномъ словѣ не дѣлаетъ даже и легкаго указанія на употребленіе при ней подобной формулы. И въ другомъ столькоже подробномъ описаніи праздника пасхи (2) также вовсе не упоминается объ этихъ словахъ при вкушеніи опрѣсноковъ. Напротивъ о позднѣйшемъ происхожденіи ихъ мы можемъ судить по свидѣтельству раввина Маймонида, который въ XII вѣкѣ первый упоминаетъ объ нихъ, -показывая вмѣстѣ и то, какъ было близко начало ихъ къ его времени. Описавши съ возможною точностію образъ совершенія пасхи въ древнія времена, онъ заключаетъ: «вотъ какъ праздновали пасху, доколѣ еще существовалъ храмъ». Потомъ обращаясь къ новѣйшимъ временамъ, прибавляетъ: «вотъ формула гимна, который поютъ теперь Іудеи въ разсѣяніи, при началѣ вечери: взявши чашу, они говорятъ: мы поспѣшно вышли изъ Египта,—и за тѣмъ начинаютъ гимнъ: это есть хлѣбъ скорби, который вкушали отцы наши во время пребыванія во Египтѣ» (3). Мы не имѣемъ права не вѣрить сви-

(1) Извѣстный подъ именемъ Pesachim, или — пасхи.

(2) Въ Талмудѣ,—Beracoth, или благословенія.

(3) S. Schoettgenii, Horae hebraicae et talmudicae, vol. p. 1, 227.

дѣтельству ученаго раввина, который, конечно, лучше реформатовъ знакомъ былъ съ обрядами своей религіи.

Этимъ оканчиваемъ разборъ мѣстъ изъ св. Писанія, указываемыхъ реформатами въ основаніе своего и въ опровержевіе нашего объясненія на слова Спасиселя: *сіе есть тѣло мое.* Видѣли мы, что одни изъ нихъ неоспоримо должны быть принимаемы въ смыслѣ собственномъ, а другія, если и имѣютъ иносказательное значеніе, то оно прямо указано въ контекстѣ рѣчи и въ другихъ обстоятельствахъ, — чего никакъ нельзя сказать объ Евхаристіи. Мы совершенно согласны съ реформатами, что знаку весьма часто усвояется имя означаемой вещи; справедливо, что мы не затруднились бы на счетъ правильнаго разумѣнія словъ, если бы кто нибудь, пришедши въ музеумъ и указывая на бюсты, сказалъ: это—Платонъ, а это — Сократъ (¹). Но ужели они не замѣчаютъ очевиднаго различія между подобными изображеніями и Евхаристическими видами? Когда мы видимъ портретъ, бюстъ, или географическую карту, то при первомъ взглядѣ уже не сомнѣваемся, что это — изображенія, символы другихъ предметовъ; такъ мы привыкли считать ихъ образами, что иначе даже и не можемъ ихъ представить. Пустьже реформаты обратятся къ общему, здравому разумѣнію и скажутъ, что оно стольже необходимую, какъ и въ этихъ символахъ, находитъ связь между хлѣбомъ и тѣломъ, или виномъ и кровію. Здѣсь спрашивается не о томъ только, какой именно предметъ они представляютъ въ себѣ, но главное—о томъ, можно ли еще считать ихъ символически-

---

(¹) Ad, Clarke,—loco citat. p. 54; Townsend, Le N. Testament-disposé selon l' ordre chronologique, t. 1, p. 457.

ми изображеніями. До Тайной Вечери едвали даже приходило кому на мысль—приписывать имъ подобное значеніе. Если же Спаситель усвояетъ имъ это въ первый разъ, если только еще установляетъ ихъ, какъ образы Своего тѣла и крови; то возможно ли представить, чтобы Онъ не объяснилъ новаго знаменованія ихъ, не показалъ, въ какомъ смыслѣ отселѣ должно будетъ понимать ихъ? И справедливо ли отъ символическаго смысла въ одномъ мѣстѣ Писанія заключать къ такому же значенію и въ другомъ безъ всякаго основанія, по поводу только внѣшняго сходства ихъ между собою, — потому только, что въ обоихъ мѣстахъ встрѣчается существительный глаголъ—*есть*? Если реформаты оправдываютъ себя въ томъ нѣсколькими мѣстами, въ которыхъ это слово имѣетъ символическое значеніе; то съ другой стороны можно указать еще больше противоположныхъ примѣровъ, въ которыхъ оно употреблено въ собственномъ смыслѣ. Пусть они позволятъ своимъ противникамъ защищаться подобнымъ оружіемъ, чѣмъ тогда опровергнутъ на пр. Социна, который откажется видѣть доказательство Божества Іисуса Христа въ словахъ св. Іоанна: *Богъ бѣ Слово*, – и будетъ объяснять ихъ по примѣру словъ Апостола: *камень бѣ Христосъ*? Внѣшняго сходства между этими двумя мѣстами гораздо больше, нежели между вторымъ изъ нихъ и словами Спасителя: *сіе есть тѣло мое*. Мало этого; Аріане и Социніане могутъ еще основываться и на другихъ мѣстахъ, въ которыхъ Іисусъ Христосъ прямо называется образомъ Божіимъ (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15). Вся сила доказательства какъ того, такъ и другаго догмата нашей вѣры заключается въ правильномъ разумѣніи словъ—*бѣ* и *есть*. Почему же кальвинисты, держась строго буквальнаго значенія въ сло-

вахъ: *Богъ бѣ Слово,*—такъ усильно стараются понимать въ символическомъ смыслѣ другія слова: *сіе есть тѣло мое,* — хотя контекстъ рѣчи и здѣсь также, какъ тамъ, не представляетъ къ тому ни малѣйшаго основанія? Кромѣ того, извѣстно, что Социніане не хотятъ считать Евхаристіи таинствомъ, даже и въ смыслѣ реформатовъ (1). Что сказали бы Цвинглій и Кальвинъ противъ этого лжеученія, основывающагося также на произвольномъ разумѣніи, или лучше, — искаженіи слова Божія, когда сами позволили подобную свободу и себѣ и своимъ послѣдователямъ?

Вотъ къ какимъ незавиднымъ слѣдствіямъ привелъ реформатовъ любимый ими методъ при опроверженіи насъ! И вмѣсто того, чтобы отказаться отъ своего намѣренія,—бросить оружіе, поражающее не столько противниковъ, сколько ихъ же самихъ, они еще больше изощряютъ его; отъ началъ герменевтики обращаются къ началамъ еще болѣе любимой ими филологіи и изъ свойства восточныхъ языковъ заимствуютъ такія доказательства, которыхъ добросовѣстное изслѣдованіе никогда здѣсь не находило и не найдетъ. Вотъ въ чемъ состоитъ вся сила этого новаго основанія: «въ языкахъ еврейскомъ, халдейскомъ и сиро-халдейскомъ нѣтъ слова, которое бы выражало собою—означать, представлять (significare, reprаesentare); поэтому Евреи и въ переносной рѣчи, вмѣсто—это означаетъ, говорятъ—это есть.... Спаситель слова установленія Евхаристіи произнесъ не на греческомъ, или латинскомъ, но на халдейскомъ языкѣ, который теперь называется сирскимъ. Значитъ, хотя Онъ и сказалъ: *сіе есть тѣло мое, сія есть кровь моя;* но отсюда еще не слѣдуетъ, будто

(1) Uolkellius, De vera religione, lib IV, c. XXII.

Самъ Онъ разумѣлъ и хотѣлъ, чтобы и ученики Его понимали эти слова въ собственномъ, а не символическомъ значеніи. По свойству самаго языка, Онъ не могъ, если бы и холѣлъ, прямо сказать здѣсь: это означаетъ, или есть символъ Моего тѣла,—Моей крови (¹). Всякой согласится, что подобное доказательство съ перваго взгля- уже мало внушаетъ довѣренности къ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ не такъ легко согласиться, будто нѣтъ собственнаго слова для выраженія мысли о символѣ въ такомъ языкѣ, который въ продолженіи многихъ вѣковъ былъ въ устахъ народа, болѣе другихъ любившаго метафору и аллегорію. Съ другой стороны, если даже согласиться что на сирскомъ, или другомъ языкѣ отъ подобнаго недостатка дѣйствительно происходитъ обоюдность въ словахъ Спасителя: *сіе есть тѣло мое...*; то эта обоюдность не должна ли сама собою уничтожиться при переводѣ Евангелистами словъ Спасителя на греческій языкъ, который не страдаетъ подобнымъ недостаткомъ? Такъ одно простое соображеніе уже оподозриваетъ въ глазахъ нашихъ представляемое реформатами основаніе,—невольно располагаетъ видѣть въ немъ клевету на свойство восточныхъ языковъ.

И дѣйствительно — это не болѣе, какъ одна клевета, которая впрочемъ при всей своей очевидности пріобрѣла не малое число почитателей (²). Слишкомъ далеко увлекло бы насъ не совсѣмъ умѣстное здѣсь изслѣдованіе о томъ, какой языкъ былъ въ общемъ употребленіи между Іудеями около времени земной жизни

(¹) Clarke, Discours sur la S. Euchar. p. 52; Horne,—jntroductio ad scientiam criticam S. Scripturae, 1825, t. II, c. 5, p. 590;—Werenfelsius,—loco citat. c. IV, p. 186.

(²) Biblioteque biblique, Edimbourg, 1824, p. 247.

Спасителя. Реформаты указываютъ въ этомъ случаѣ на языкъ сирскій; въ его духѣ открываютъ основаніе своего ученія объ Евхаристіи. Но если мысль ихъ признать справедливою; то спрашивается: точно ли языкъ этотъ имѣетъ свойство, которое обращаютъ въ свою пользу наши противники? Точно ли сирскій языкъ, подобно другимъ восточнымъ, не представляетъ въ себѣ особеннаго слова, соотвѣтствующаго нашему—означать, служить символомъ? Основательно изучавшіе этотъ языкъ пришли къ выводамъ совершенно противоположнымъ и утверждаютъ, что приписывающіе ему подобное свойство или несовершенно знакомы съ нимъ, или хотятъ только обманывать довѣрчивыхъ читателей (1). Въ самомъ же Священномъ Писаніи Новаго Завѣта неоднократно встрѣчается слово—образъ. Такъ напримѣръ Адамъ называется образомъ Іисуса Христа (Рим. 5, 14); объ іудейскихъ священникахъ Апостолъ Павелъ замѣчаетъ, что они *образу небесныхъ служатъ* (Евр. 8, 5), а о скиніи и всѣхъ сосудахъ, что имъ, *яко образомъ небесныхъ, нужда бяше кровію очищатися* (—9, 23). Послѣ сего обращаемся къ сочиненіямъ на языкѣ Сирскомъ, каковы напримѣръ Ефрема Сирина, Филоксена и Іакова, Епископа Едесскаго, которому приписываютъ честь возстановленія прежней чистоты этого языка (2). Въ писаніяхъ этихъ мужей находятъ слишкомъ много словъ для выраженія мысли о символѣ, или образѣ (3). Перечислять всѣ эти слова и

---

(1) Wiseman, Horae Syriacae, dissertatio phylologica de objectionibus contra sensum litteralem... § IV.

(2) Assemani, Biblioth. oriental. t. 1, p. 475.

(3) Wiseman, loco citat. Онъ насчитываетъ въ этомъ родѣ больше сорока различныхъ словъ и выписываетъ множество мѣстъ, въ которыхъ то или другое изъ нихъ употреблено.

указывать безчисленныя мѣста, въ которыхъ они употреблены, было бы слишкомъ продолжительно. Вмѣсто всѣхъ, удовольствуемся немногими примѣрами. Такъ св. Ефремъ, изъясняя запрещеніе приносить въ жертву животное съ изувѣченными ушами, говоритъ, что оно служило *символомъ* (oto) неповиновенія (1). Козелъ, закалаемый въ жертву, по словамъ его, *изображалъ* (badeg) Іисуса Христа, умершаго за насъ (2). Іудеи имѣли уваженіе къ скиніи, потому что она была *образомъ* (dmuto) скиніи небесной (3). Ревекка *представляетъ* (ettsir) намъ Церковь (4). Много и другихъ словъ на языкѣ сирскомъ (5), соотвѣтствующихъ нашему—представлять, означать; всѣ они въ этомъ значеніи подтверждены множествомъ самыхъ ясныхъ примѣровъ. Такимъ образомъ добросовѣстные изслѣдователи находятъ въ немъ такое богатство и обиліе подобныхъ выраженій, какимъ едва ли могутъ похвалиться другіе языки. Отъ того въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ этихъ словъ, какъ тождезначущихъ, приводится вмѣстѣ столько, что при переводѣ на другой языкъ невозможно найти столько же соотвѣтствующихъ словъ и выдержать всѣ едва замѣтные оттѣнки въ значеніи ихъ. Отъ того-то сирскіе писатели при символическомъ изъясненіи почти никогда не употребляютъ существительнаго глагола—есть, но всегда какое-либо изъ вышеуказанныхъ словъ. Для примѣра можно указать на св. Ефрема, о которомъ замѣчается въ жизнеописаніи, что онъ

(1) Oeuvres de S. Ephrem, t. 1, p. 247 и 201.

(2) Ibid. p. 245, 255, 230, 338.

(3) Ibid. p. 233, 208, 254.

(4) Ibib. p. 177, 104, 110 и др.

(5) Каковы кромѣ показанныхъ: dmo, dumio, mdamiono, sucolo, tsalmo, rozo и мн. др.

любилъ и всегда предпочиталъ духовный смыслъ при изъясненіи Писанія; въ толкованіи его на книгу Числъ слово: *есть* въ иносказательномъ значеніи встрѣчается только дважды, между тѣмъ какъ словъ, собственно выражающихъ символъ, насчитываютъ больше пятидесяти (1).

Наконецъ въ настоящемъ случаѣ мы имѣемъ противъ реформатовъ такое доказательство, которымъ прямо и совершенно низпровергается все ихъ основаніе, выводимое изъ свойствъ сирскаго языка. Они утверждаютъ, что Спаситель, преподавая Апостоламъ только символы Своего тѣла и крови, не могъ выразиться иначе, какъ: *сіе есть тѣло мое,* и что даже если бы кто теперь вздумалъ говорить съ людьми, для которыхъ этотъ языкъ есть родный, то не могъ бы сказать: сіе означаетъ, или служитъ образомъ Моего тѣла (2). Если это правда, то очевидно сирійцы даже и тогда, когда бы вздумали намѣренно различать символическое присутствіе тѣла Христова въ Евхаристіи отъ дѣйствительнаго, по необходимости въ обоихъ случаяхъ принуждены были бы выражаться совершенно одинаковымъ образомъ, безъ всякаго различія. Кальвинисты не усомнились высказать подобное положеніе; пусть же оправдаютъ его примѣрами. Какъ ни справедливо это требованіе съ нашей стороны, но выполненіе его для нашихъ противниковъ рѣшительно невозможно. Подобная попытка прямо опровергается мнѣніями сирскихъ писателей о сущности Евхаристіи. Вотъ какъ одинъ изъ нихъ выражается объ ней: «хлѣбъ и вино называются и въ самомъ дѣлѣ поистинѣ, а не символически только или образно, суть тѣло и кровь Господо-

---

(1) Wiseman,—ubi supra § VI.

(2) Ad. Clarke, Discours sur la S. Eucharistie, p. 52.

да нашего» (¹). Мало этого; они не только находятъ слова для различія между дѣйствительностію и символомъ, но еще ученіе свое о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи также, какъ и мы, основываютъ на словахъ установленія ея, на томъ, что Спаситель не сказалъ: сіе есть образъ тѣла Моего, но: *сіе есть тѣло мое.* Въ древнихъ постановленіяхъ сирской церкви въ молитвѣ Аввы Іосифа читаемъ: «Іисусъ Христосъ предаетъ Себя, т. е. Свое собственное тѣло (да будетъ имя Его благословенно!) въ отпущеніе грѣховъ и, конечно, не образно только; ибо сказалъ: *сіе есть тѣло мое*, а не: сіе есть образъ тѣла Моего» (²).

Послѣ сего можно бы, кажется, считать оконченнымъ споръ нашъ съ противниками о значеніи этихъ словъ. Все дѣло состояло въ томъ, чтобы опредѣлить истинный смыслъ ихъ, и мы опредѣлили его по всѣмъ правиламъ, уважаемымъ самими Кальвинистами, такъ что теперь имъ, какъ, наравнѣ съ нами, вѣрующимъ въ безконечное всемогущество и непреложную истинность Спасителя и, подобно намъ, признающимъ существованіе непостижимыхъ для разума тайнъ и богодухновенность Евангелія, по справедливости ничего нельзя сказать и противъ ученія о дѣйствительномъ присутствіи истиннаго тѣла и крови Христовой въ таинствѣ Евхаристіи.

2. Но въ глазахъ реформатовъ сила всѣхъ нашихъ доказательствъ изчезаетъ предъ тѣми несообразностями, противорѣчіями, даже нелѣпостями, которыя, какъ мнит-

---

(¹) Dionysius Barsalibie, см. Naironi, Enoplia, или Arsenal de la foi Catholique, 1694, p. 161, Jean Maron, comment. sur la liturgie de S. Jaques.

(²) Ibidem de l'Euchar. ch. VII, p. 137; Hebedjesu, Notes ajoutées au catalog. p. 147.

ся имъ, открываютъ они въ буквальномъ изъясненіи словъ: *сіе есть тѣло мое*. Признавая разумъ главнымъ началомъ при разумѣніи Писанія, они утверждаютъ, что въ буквальномъ значеніи этихъ словъ заключается явное противорѣчіе, и что они ни въ чемъ не могутъ быть столь твердо убѣждены, какъ—въ ложности ученія о пресуществленіи (1). И во-первыхъ, говорятъ они, ему противорѣчатъ наши чувства, ибо послѣ освященія мы видимъ, вкушаемъ хлѣбъ и вино; даже, когда принимаемъ ихъ, они остаются хлѣбомъ и виномъ безъ всякаго измѣненія (2). И вотъ еще противорѣчія въ ученіи о дѣйствительномъ вкушеніи тѣла Христова: тѣло это подобно нашему, и между тѣмъ не имѣетъ никакихъ принадлежностей человѣческаго тѣла; находится предъ нашими глазами, но невидимо; вкушается устами, но неосязаемо и неощущаемо для вкуса; въ одно и тоже время находится во многихъ мѣстахъ, или даже вездѣ; все цѣлое заключается въ одной своей части (3), и мн. др.

Прошло время, когда всѣ эти и подобныя возраженія Кальвинистовъ имѣли большую силу и значеніе въ глазахъ богослововъ, которые посему не отказывались отвѣчать на каждое изъ нихъ и считали возможнымъ при пособіи схоластики совершенно объяснить всю таинственную сторону ученія объ Евхаристіи. Подобное предпріятіе, очевидно, выше силъ разума, и потому не могло обѣщать счастливаго успѣха, когда при выполненіи его старались все сверхъестественное, чудесное подвести подъ общіе законы природы, все непостижимое согласить съ обыкновенными понятіями и началами. И что за

(1) Horne,—Introductio ad scientiam... vol. 11, p. 448.
(2) Tomline, Eléments de Theologie Chretienne, 1799, vol. 11, p. 484.
(3) Werenfelsius, Dissertat. in verba institutionis Euchar. c. 1, p. 165.

нужда прибѣгать къ слабымъ средствамъ діалектики для защищенія того, чтó какъ произошло и совершается Божественнымъ всемогуществомъ, такъ и изъясняется вполнѣ только изъ понятія о томъ же всемогуществѣ? Мы несомнѣнно вѣруемъ, что, приступая къ Евхаристіи, вкушаемъ истинное тѣло и кровь Господа. Въ основаніяхъ для этого убѣжденія мы не имѣемъ недостатка. Самъ Спаситель обѣщалъ намъ дати хлѣбъ животный,—и на послѣдней вечери дѣйствительно преподалъ его подъ видомъ хлѣба и вина, и какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ ясно назвалъ это брашно Своимъ тѣломъ и кровію. Мы прилагали всѣ возможные способы къ правильному уразумѣнію словъ Его при обѣтованіи и установленіи Евхаристіи; но всѣ изслѣдованія привели насъ къ тому несомнѣнному убѣжденію, что слова сіи какъ изречены Господомъ, такъ и нами должны быть понимаемы въ собственномъ, а не символическомъ значеніи, и что посему въ таинствѣ причащенія мы принимаемъ не образы только, но самое истинное тѣло и кровь Іисуса Христа. Теперь, если кто потребуетъ отъ насъ объясненія, какимъ образомъ все это происходитъ, по какому закону видимое нами вещество хлѣба и вина прелагается въ существо тѣла и крови, безъ всякихъ внѣшнихъ признаковъ перемѣны, и если любопытствующій объ этомъ будетъ христіанинъ, признающій Совершителя своей вѣры истиннымъ Богомъ, допускающій возможность и дѣйствительность чудесъ; то мы, не обинуясь, отвѣчаемъ ему, что въ этомъ таинствѣ совершается самое высочайшее чудо Божественнаго всемогущества, что посему требовать объясненія его изъ законовъ природы, по началамъ разума, было бы величайшимъ безуміемъ, вовсе несовмѣстнымъ ни съ вѣрою въ Божество Іисуса Христа,

установившаго и присно дѣйствующаго въ немъ, ни съ понятіемъ о чедесахъ, въ которыхъ разумъ необходимо долженъ плѣнить себя въ послушаніе вѣры. Если любознательный кальвинистъ не удовольствуется столь простымъ объясненіемъ; то въ свою очередь и мы предложимъ ему объяснить по своимъ началамъ и законамъ образъ совершенія тѣхъ безчисленныхъ чудесъ, которыми преисполнена Евангельская исторія. Отвергающаго дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи потому только, что оно непостижимо для разума, мы спросимъ, доступно ли для его понятій, какимъ образомъ сущность воды измѣняется въ сущность вина, или по какому закону отъ одного слова мгновенно исцѣляются всякія болѣзни, даже возвращается жизнь умершимъ, и мн. др. Тоже слово, которое совершало всѣ эти чудеса, и тою же силою дѣйствуетъ и при чудесномъ преложеніи хлѣба въ тѣло, а—вина въ кровь. «И нынѣ предстоитъ тотъ же Христосъ, Который приготовилъ оную трапезу, и нынѣ Онъ же приготовляетъ ее. Ибо не человѣкъ дѣлаетъ, что предложенное становится тѣломъ и кровію Христовою, но Самъ распятый за насъ Христосъ» [1]. Посему основанія для нашей вѣры какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ совершенно равномѣрны. Для исповѣдующихъ христіанскую Вѣру, кажется, вовсе неновость встрѣчаться съ предметами, которые они несомнѣнно признаютъ, съ благоговѣніемъ пріемлютъ, не позволяя себѣ дерзновеннаго посягательства на всестороннее уразумѣніе ихъ. «Кромѣ Евхаристіи въ ней много и другихъ таинъ, не менѣе возвышенныхъ и непонятныхъ для разума, которымъ впрочемъ кальвини-

---

[1] S. Chrysostomi Homilia de proditione Iudae et coet. n. 6.

сты вѣрятъ также, какъ и мы, напримѣръ таинство Троицы, воплощенія Сына Божія, воскресеніе и др. Притомъ, ни одно изъ нихъ въ св. Писаніи не изложено въ такихъ ясныхъ, опредѣленныхъ и точныхъ выраженіяхъ, какъ ученіе объ Евхаристіи. Почему же они, вѣруя въ первыя, не вѣруютъ въ послѣднее? Почему они не находятъ символическаго смысла тамъ, гдѣ видѣли его Аріане, Маркіониты, Манихеи, а находятъ тамъ, гдѣ не находили эти и другіе еретики (1), и гдѣ слова такъ ясны, что яснѣе этого не могъ бы сказать ни Ангелъ, ни человѣкъ (2). Такимъ образомъ мысль о невозможности, о видимой несообразности съ законами природы или съ нашими чувствами уже не имѣетъ мѣста тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о чудесныхъ дѣйствіяхъ Божественнаго всемогущества. Не слабымъ силамъ нашего разума обнимать и вполнѣ постигать дѣла этого всемогущества, не намъ требовать всесторонняго объясненія въ намѣреніяхъ небесной премудрости и полагать предѣлы проявленіямъ безконечной Любви!

Напрасно кальвинисты хотятъ оправдать себя примѣромъ св. апостоловъ, которые, будтобы подобно имъ, понимали слова своего Учителя въ символическомъ значеніи также, какъ и обряды совершенной предъ ними іудейской пасхи. Для апостоловъ, конечно, не столько представлялось противурѣчія въ томъ, что сущность одного тѣла прелагается въ другую, или—одно тѣло въ одно и тоже время находится во многихъ мѣстахъ,—сколько въ томъ,—еслибы кто сказалъ, что для всемогущаго Существа какое-нибудь дѣло невозможно. Что

(1) Maldonatus, comment. in S. Matth. c. XXVI; 26.

(2) Herbermanus,—in vindiciis Bellarmini ad lib. III, de Euchar.

же касается до увѣренности ихъ въ безпредѣльномъ всемогуществѣ своего Господа, — то неоспоримо, — эта увѣренность была самая твердая, недоступная для сомнѣнія. Они уже много разъ были свидѣтелями необычайныхъ дѣлъ Его, которыя очевидно выходили изъ круга обыкновенныхъ законовъ, были несогласны и необъяснимы для общаго смысла. Исцѣленіе разнородныхъ болѣзней, воскрешеніе мертвыхъ, хожденіе по водамъ и другія безчисленныя чудеса прямо приводили къ убѣжденію, что Наставникъ ихъ есть неограниченный Владыка жизни и смерти, — всемогущій Царь природы, которая безусловно повинуется слову Его, что посему для Него нѣтъ ничего невозможнаго. Они видѣли даже, что по мановенію Его одно вещество дѣйствительно преложилось въ другое, — вода — въ вино. Естественно послѣ сего все, что̀ бы ни сказалъ имъ Спаситель, что̀ бы ни сдѣлалъ Онъ, — въ глазахъ ихъ было истинно, возможно, непреложно, хотя бы они и не понимали, какъ и по какому закону это совершается. Такъ точно и теперь, когда Онъ, подавая хлѣбъ и вино, ясно назвалъ эти виды Своимъ тѣломъ и кровію, — они, безъ сомнѣнія, не думали о томъ, согласно ли это съ законами природы, — нѣтъ ли противорѣчія въ буквальномъ значеніи словъ Спасителя. Мысль о безчисленныхъ чудесахъ Его живо сохранялась въ ихъ памяти, — вѣра въ безпредѣльное всемогущество Его была слишкомъ тверда, чтобы могла оставить ихъ только въ настоящемъ случаѣ. А съ этою вѣрою уже несовмѣстно и малѣйшее сомнѣніе въ возможности и непреложности словъ Его; она совершенно успокоивала ихъ на счетъ всѣхъ Его дѣйствій. Если и послѣ этого Кальвинъ не перестаетъ еще возражать, что апостолы слишкомъ возмутились бы, если бы на

предлагаемое имъ для вкушенія смотрѣли, какъ на истинное тѣло и кровь ([1]); то мы, съ св. Златоустомъ ([2]), подобное затрудненіе кромѣ живой вѣры ихъ можемъ предотвратить еще другимъ обстоятельствомъ. Уже видѣли мы, въ какихъ ясныхъ и подробныхъ чертахъ предложилъ Господь обѣтованіе о вкушеніи Своего тѣла и крови; прочіе іудеи отказались принять это обѣтованіе, потому что, водясь чувственными понятіями, представляли исполненіе его ужаснымъ и отвратительнымъ. Но ничего подобнаго не видѣли въ немъ апостолы и на вопросъ Господа: *еда и вы хощете ити?*—съ благоговѣйною, всецѣлою преданностію отвѣтствовали: *Господи, къ кому идемъ?*

Что касается іудейской пасхи со всѣми обрядами, на которые особенно расчитываютъ реформаты, — она не только не располагала апостоловъ къ символическому разумѣнію словъ Спасителя,—но даже удаляла отъ нихъ всякую мысль объ образахъ и символахъ. Они не меньше насъ знали, что ветхозавѣтные обряды, всѣ жертвы и праздники служили только прообразами и какъ бы тѣнію новозавѣтныхъ таинъ. Съ такимъ взглядомъ на относительное значеніе іудейскихъ обрядовъ, къ которымъ должно отнести и пасху, уже неразлучна мысль о превосходствѣ и высокомъ достоинствѣ таинствъ новаго Завѣта. «Общаго между тѣми и другими было одно только имя; но въ самомъ дѣлѣ было столько же различія, сколько между сновидѣніемъ и дѣйствительностію,—между образами и дѣйствительными предметами» ([1]). Къ чему же должна была побуждать эта мысль апостоловъ,

---

([1]) Calvinus, institutiones Christ. fidei, lib. IV, c. XVII, § 43.
([2]) Homilia LXXXII in. S. Matth.

при установленіи новаго высочайшаго таинства,—къ тому ли, чтобы и въ немъ, какъ тамъ, видѣть только образъ, или считать его дѣйствительностію, истиною? На пасхальнаго Агнца апостолы смотрѣли, какъ на прообразъ Агнца, закланнаго отъ сложенія міра; значитъ отъ образовъ и символовъ мысль ихъ естественно должна была восходить къ тому, что̀ прообразовали эти символы,—къ истинному тѣлу и крови Христовой.

Иносказаніе, аллегорія также мало соотвѣтствуютъ и всѣмъ другимъ обстоятельствамъ, въ которыхъ находился Іисусъ Христосъ и апостолы на послѣдней вечери. Божественный Учитель, разлучаясь съ возлюбленными учениками, въ установленіи Евхаристіи высказываетъ имъ какъ бы послѣднее Свое завѣщаніе, представляетъ высочайшее доказательство любви Своей къ нимъ, подаетъ источникъ утѣшенія какъ въ настоящія минуты, такъ и для предстоящихъ тяжкихъ испытаній. Онъ бесѣдуетъ наединѣ, безъ постороннихъ свидѣтелей, съ ближайшими друзьями, которымъ дано было разумѣть тайны царствія, бесѣдуетъ съ ними уже не въ притчахъ и гаданіяхъ, но прямо, не обинуяся (Іоан. 16, 29). Далѣе,— Онъ въ первый разъ установляетъ высочайшее таинство, которымъ условливается наслѣдіе вѣчнаго живота, изрекаетъ его предъ тѣми лицами, которые должны были первые участвовать въ этомъ таинствѣ и потомъ передать его всему роду человѣческому. Каждое изъ этихъ обстоятельствъ необходимо требуетъ рѣчи ясной, прямой, предотвращающей всякое недоразумѣніе и обоюдность. Малѣйшее измѣненіе или отступленіе отъ истиннаго смысла ея привело бы къ ужаснымъ послѣдствіямъ,—

---

(1) S. Ambrosius, De iis, qui misteriis initiantur, lib. 1, c. IX.

повергло бы въ заблужденіе и неразлучную съ тѣмъ погибель вѣрующихъ всѣхъ мѣстъ и временъ,—послужило бы для нихъ поводомъ къ безчисленнымъ разногласіямъ, нескончаемымъ и непримиримымъ спорамъ.

И жалкій опытъ реформатовъ совершенно подтвердилъ, что лишь только они отступили отъ прямаго, собственнаго значенія словъ Христовыхъ,—значенія, которое черезъ цѣлыя столѣтія безъ малѣйшей перемѣны сохранялось и сохраняется въ Церкви Православной,—тотчасъ же разрознились между собою до безконечности. Съ каждымъ годомъ, съ появленіемъ каждаго новаго богослова являлись новыя, различныя изъясненія этихъ словъ, такъ что въ настоящее время послѣдователь реформатскаго исповѣданія не можетъ не задуматься, которое изъ нихъ признать справедливымъ. Разногласія эти начались съ первыми же реформатами. Такъ по увѣренію одного (Карлоштадта),—ему Самъ Богъ открылъ, что вмѣсто—*сіе есть*—нужно читать: здѣсь находится Мое тѣло, а другіе (Буцеръ и Іоаннъ à Lasko) подъ словомъ—*сіе* хотятъ разумѣть всѣ дѣйствія вечери; одинъ (Цвинглій) находитъ метафору въ словѣ—*есть*, а другой (Эколампадій)—въ словѣ—*тѣло*; по однимъ (Іоаннъ Langus) хлѣбъ названъ тѣломъ, потому что какъ первымъ питается тѣло, такъ вторымъ — душа, а по другимъ (Петръ Boquinus)—это происходитъ отъ взаимнаго общенія свойствъ; а нѣкоторые еще замысловатѣе подъ тѣломъ разумѣютъ таинственное тѣло Іисуса Христа, т. е. Церковь. Итакъ въ Евхаристической формулѣ не осталось ни одного слова, котораго бы кто нибудь изъ кальвинистовъ не перетолковалъ въ смыслѣ иносказательномъ. Остается впрочемъ одно реченіе—*Мое*, и Лютеръ, въ насмѣшку надъ продолжателями имъ же самимъ начатой

реформы, не затруднился и здѣсь открыть метафору, объясняя все предложеніе слѣдующимъ образомъ: *сіе есть тѣло Мое*, т. е. Мною сотворенное. Впрочемъ трудно перечислить всѣ изъясненія, какія дѣлали реформаты на слова: *сіе есть тѣло мое*; по свидѣтельству Беллярмина (1), еще въ 1577 году ихъ можно было различить до двухъ сотъ. Не меньше усилій употребляютъ въ этомъ дѣлѣ и новѣйшіе преемники ихъ,—и наконецъ разногласіе дошло до того, что въ этихъ изъясненіяхъ представляются такія трудности и разногласія, которыя, по собственному признанію реформатовъ (2), требуютъ особенной проницательности и тщательнаго изслѣдованія, и отъ примиренія которыхъ они не стыдятся отказываться.

---

(1) De controversiis fidei Christ. t. III, de sacram. Euch. cap. VII.

(2) Paley, The evidence of Ghristianity, t. 11, p. 91.

ПОУЧЕНІЕ

Студенту академіи, по постриженіи его въ монашество, для поступленія на священническое мѣсто при нашемъ посольствѣ въ Японіи ([1]).

Совершилось вступленіе твое въ чинъ иноческій. Путь, по которому отнынѣ долженъ ты итти въ животъ вѣчный, начертанъ и указанъ тебѣ. Не легокъ этотъ путь; не покой и радости срѣтятъ тебя на этомъ пути. Монашеская жизнь всегда была и есть жизнь непрестанныхъ трудовъ и подвиговъ; жизнь—одиночества тяжкаго въ здоровьи и въ счастіи, еще тягчайшаго въ болѣзняхъ и въ несчастіи; — жизнь постояннаго самоуничиженія, лишеній и скорби;—жизнь полная съ одной стороны соблазновъ и нападеній, съ другой — неусыпнаго бодрствованія или горькаго раскаянія. Монахъ – это тоже, что воинъ во время брани и въ походѣ противъ враговъ, съ тѣмъ тяжкимъ различіемъ, что враги монаха никогда не успокоиваются,— всегда и вездѣ съ нимъ и при немъ, и нѣкоторые изъ нихъ милы и дороги ему и составляютъ половину его – самаго. Монахъ и среди людей – въ пустынѣ, и въ обществѣ—одинокъ, и между своими— человѣкъ отчужденный. Для другихъ монашествующихъ тяготы жизни иноческой

([1]) Произнесено въ академической Церкви 24-го Іюня 1860 г. ректоромъ академіи Н. Е. В.

облегчаются тѣмъ, что они живутъ въ монастыряхъ, — составляютъ цѣлое общество людей, у которыхъ одна цѣль, однѣ стремленія, однѣ скорби, одни подвиги, однѣ надежды,—словомъ: все одно; для нихъ всегда доступны участіе и совѣты дружбы, утѣшеніе и любовь братства, дѣятельная помощь и молитва другъ о другѣ. Но для тебя, возлюбленный, не будетъ и этихъ утѣшеній и облегченій. Не въ монастырѣ ты долженъ совершать теченіе подвижнической жизни; тебѣ должно оставить самую родину и итти на служеніе Господу въ страну далекую и невѣрную. Съ крестомъ подвижника ты долженъ взять посохъ странника; вмѣстѣ съ подвигами монашества тебѣ предлежатъ труды апостольства. Господь одинъ вѣдаетъ, что ожидаетъ тебя въ этомъ дальнемъ пути посушѣ и морю, въ этомъ служеніи Церкви въ странѣ языческой. Конечно, можетъ быть не долго пробыть тамъ суждено тебѣ; можетъ быть не въ подвигахъ апостольства, а въ тишинѣ мирнаго Богослуженія и молитвъ пройдетъ тамъ жизнь твоя, и съ помощію Божіею ты возвратишься на родину цѣлъ и здравъ, съ пріобрѣтеніемъ разнообразныхъ свѣдѣній и запасомъ опытности въ жизни, съ искусствомъ и навыкомъ въ терпѣніи и побѣжденіи опасностей. Но тогда поведутъ тебя тѣмъ путемъ жизни, по которому идемъ мы и къ которому болѣе всего готовило тебя образованіе твое. Не легокъ, возлюбленный, и этотъ путь. Съ тяготами монашеской жизни, на этомъ пути, рука объ руку идутъ —труды и лишенія жизни учительской, тяжесть отвѣтственности наставника и руководителя, безпокойства и заботы начальника и правителя. И на этомъ пути ты будешь одинокъ среди людей: между тобою и между сверстниками твоими и сотрудниками по службѣ, какъ стѣна, какъ безмѣрное пространство, ста-

нетъ твое званіе съ его правами и обязанностями. А что сказать о тѣхъ враждебныхъ отношеніяхъ къ намъ, въ которыя не рѣдко становятся и свои и чужіе и по которымъ называютъ наше вступленіе въ монашество порывомъ честолюбія, наше смиреніе и терпѣніе—лицемѣріемъ, наше благочестіе—ханжествомъ, нашу твердость въ правдѣ—упрямствомъ, нашу ревность о благѣ общемъ или о пользахъ Церкви—властолюбіемъ и фанатизмомъ, нашу доброту и кротость—слабостію и малодушіемъ, нашу ласковость и привѣтливость — человѣкоугодничествомъ и искательствомъ? Что сказать о тѣхъ жалкихъ заключеніяхъ, которыя такъ часто въ наше время дѣлаютъ отъ одного случая въ жизни инока къ негодности всего монашескаго сословія? Что сказать о той жестокости, о той безпощадности, съ которою судятъ насъ за самыя безразличныя слова и дѣйствія? Ахъ, возлюбленный, все это неоднократно услышишь, увидишь и на себѣ самомъ испытаешь ты, и не одинъ разъ сердце твое обольется кровію отъ этихъ тяжкихъ искушеній въ нашей жизни, не одинъ разъ изъ глубины души вздохнешь и скажешь: *кто дастъ ми крилѣ яко голубинѣ и полещу* въ тихую уединенную обитель *и почію.* Правда, насъ удостоиваютъ многихъ почестей, великихъ отличій; наша жизнь имѣетъ часто даже блистательную и роскошную обстановку. Но эти почести, эта блестящая обстановка увеличиваютъ тяготы нашей жизни. Горе тебѣ, если сердце твое прильнетъ къ этимъ приманкамъ земнымъ: онѣ оторвутъ тебя отъ Господа и отъ служенія Церкви и на вѣки погубятъ тябя! Но трудно тебѣ будетъ и не увлекаться этими приманками,—трудно будетъ среди ихъ сохранить и исполнить обѣты монашества. Жить въ мірѣ и быть отшельникомъ, быть среди обольщеній и соблазновъ и хра-

нить чистоту не только тѣлесную, но и душевную, имѣть почести и быть нищимъ духомъ, жить въ довольствѣ даже роскошномъ и быть нестяжательнымъ до нищеты: не правда ли, что это почти тоже, что быть въ пламени и не обжечься, быть въ водѣ и не намокнуть? Да, возлюбленный, если для всѣхъ, то особенно для насъ монашество есть своего рода мученичество и мученичество медленное, долговременное и потому тягчайшее!... Но *да не смущается сердце* твое, *ни устрашаетъ*. Не первый ты вступаешь на этотъ путь тернистый; по этому пути прошли уже Павлы, Антоніи, Макаріи, Өеодосіи; этотъ путь былъ путь святыхъ Апостоловъ, Іоанна Крестителя и всѣхъ мужей, которые, по слову Апостола, *скитались въ горахъ, вертепахъ и въ пропастѣхъ земныхъ, лишени, скорбяще, озлоблени*. Всѣ они находили на этомъ пути такія радости и удовольствія, которыхъ міролюбцы и представить себѣ не могутъ! Не находитъ словъ одинъ изъ нихъ (Макарій египетскій въ Бесѣдѣ 5 и 18-й) для выраженія той сладости духовныхъ утѣшеній, которую вкушаютъ посвятившіе себя Господу,—не обрѣтаетъ состоянія на земли, которе могло бы дать полное понятіе о блаженномъ состояніи души служащей Господу. Вспомни, возлюбленный, какія бѣды и напасти терпѣли святые Апостолы, какими страданіями исполнена была жизнь ихъ, и чтоже, — унывали они? Никогда! Въ самыхъ мученіяхъ они радовались такъ, какъ не радуются міролюбцы и на своихъ празднествахъ! Не отъ внѣшнихъ благъ, не отъ положенія нашего или состоянія на земли зависитъ наше счастіе, но отъ Господа исходитъ наше блаженство и на землѣ и на небѣ. Онъ—Одинъ для души нашей и свѣтъ, и жизнь, и покой, и радость! Тѣмъ и въ скорби легко и въ страданіи весело, съ кѣмъ Онъ пребываетъ. Пребу-

детъ Онъ и съ тобою. Если Онъ сіяетъ солнце Свое на злыя и дождитъ на неправедныя, если хранитъ и питаетъ птицъ небесныхъ, если раститъ и украшаетъ траву сельную, днесь сущую, а утрѣ въ пещь вметаемую; то оставитъ ли Онъ тѣхъ, которые ради Его оставляютъ отца, матерь, братьевъ, друзей и родину, отказываются для благоугожденія Ему отъ земныхъ удовольствій и наслажденій даже невинныхъ? Нѣтъ Онъ Самъ свидѣтельствуетъ, что скорѣе мать забудетъ дитя свое, нежели Онъ забудетъ преданныхъ Ему (Ис. 49, 15), что они для Него и мать, и братъ, и сестра (Марк. 3, 35), что ни одинъ волосъ ихъ не погибнетъ безъ воли Его (Лук. 21, 18). Итакъ, возлюбленный, вотъ твоя опора, твое утѣшеніе на трудномъ пути, избранномъ тобою! Помни, что ты принадлежишь Господу, что Онъ съ тобою всюду и вездѣ. Держись Его одного всѣми своими мыслями и желаніями. Тяжело будетъ тебѣ, скорбь и уныніе сдавитъ душу твою? Немедленно прибѣгни ко Господу, и, какъ сынъ отцу, какъ дочь матери, повѣдай Ему скорбь твою и съ полнымъ сыновнимъ дерзновеніемъ взывай къ Нему: Господи, помоги мнѣ; изнемогаю подъ бременемъ симъ; не дай мнѣ пасть и погибнуть; Твой есмь азъ, спаси меня! Увидишь недоброжелательство къ себѣ, подвергнешся злословію и клеветамъ, услышишь насмѣшки надъ собою и надъ званіемъ своимъ? Къ Нему же обратись душею своею и вспомни, что если объ Немъ говорили, что Онъ ядца и винопійца, другъ мытарей и грѣшниковъ, силою бѣсовскою изгоняетъ бѣсовъ; то что же удивительнаго, если на насъ клевещутъ, если насъ поносятъ и злословятъ! Ахъ, возлюбленный, не клеветъ и преслѣдованій людскихъ должны бояться мы, а вотъ чего, по Его словамъ: *горе, егда добрѣ рекутъ вамъ вси че-*

ловцы: по симъ бо творяху лжепророкомъ отцы ихъ!... (Лук. 6, 26). Если Онъ терпѣлъ оскорбленія и даже мученія отъ Своихъ рабовъ и тварей, — терпѣлъ ради насъ грѣшныхъ; то намъ ли не потерпѣть отъ своихъ братій ради Его, Господа и Спасителя нашего! Радость объиметъ сердце твое, почестей удостоятъ тебя? И почести и радости дѣли съ Нимъ же; благодари Его и радуйся такъ, какъ бы Онъ былъ при тебѣ и съ тобою. Однимъ словомъ: будь всегда съ Господомъ и въ Господѣ! Ни однимъ желаніемъ, ни одною мыслію не удаляйся отъ Него! Съ Нимъ подвизайся, съ Нимъ и радуйся! Съ Нимъ возвышайся, съ Нимъ и смиряй себя! Ради Его страдай и терпи, Ему и жалуйся и повѣряй скорбь свою! Тогда, возлюбленный, *Онъ сохранитъ тя во всѣхъ путехъ твоихъ: не преткнеши о камень ногу твою, на аспида и василиска наступиши и попереши льва и змія; долготою дней исполнитъ тебя и явитъ тебѣ спасеніе свое!* Да будетъ же, о да будетъ съ тобою Господь во вся дни жизни твоея! Ему ты посвятилъ себя; Ему и мы поручаемъ тебя. Да почіетъ надъ тобою благословеніе Его всегда нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ! Аминь.

СЛОВО

ВЪ ДЕНЬ ПРЕОБРАЖЕНІЯ ГОСПОДНЯ.

И се мужа два съ нимъ (Іисусомъ) *глаголюща, яже бѣста Моисей и Илія: явльшася во славѣ, глаголаста же исходъ его, его же хотяше скончати во Іерусалимѣ.* Лук. 9, 30. 31.

И высота ѳаворской славы Господа Іисуса дала мѣсто бесѣдѣ о голгоѳскихъ событіяхъ—послѣднихъ въ земной Его жизни. Два великіе представителя ветхаго Завѣта, Моисей Боговидѣцъ, и Илія небошественникъ, одинъ, какъ представитель Закона, другой, какъ представитель Пророковъ, разсуждаютъ на Ѳаворѣ съ Творцемъ закона и Исполнителемъ пророчествъ не о другомъ чемъ, какъ только о крестной смерти Искупителя, какою имѣлъ Онъ скончаться во Іерусалимѣ, и разсуждаютъ о томъ, будучи небесными свидѣтелями боголѣпнаго преображенія Его, когда Онъ, по слову Церкви, облисталъ красоту Божества паче сіянія солнца. То есть: въ минуты величайшей славы Богочеловѣка два небожителя, при трехъ избранныхъ апостолахъ, проповѣдаютъ о самомъ крайнемъ уничиженіи Его.

Поучимся отсюда, слушатели, поучимся и мы въ славѣ своей никогда не забываться и помышлять о могущемъ послѣдовать за нею собственномъ нашемъ уничиженіи.

Для чего, скажутъ, при славѣ помышлять о безславіи? Не значитъ ли это отнимать у себя настоящее пріятное удовольствіе чести изъ опасенія за будущее тому противное?

Но, не отвергая естественныхъ намъ и законныхъ удовольствій сердечныхъ, мы хочемъ только внушить, чтобы въ настоящей славѣ радость наша соотвѣтствовала обыкновенному ходу вещей земныхъ и житейскихъ, чтобы она была невинна и очищена въ горнилѣ смиренія и терпѣнія, и чтобы не затмѣвала собою въ насъ мысли о славѣ небесной и не охлаждала въ насъ ревенія къ почести вышняго званія.

Въ самомъ дѣлѣ, каковъ ходъ вещей земныхъ и житейскихъ? Что̀ здѣсь прочнаго и постояннаго? Въ природѣ видимой не всегда сіяетъ солнце, не вѣчно цвѣтутъ розы: и въ нашемъ мірѣ житейскомъ не непрерывно свѣтитъ солнце счастія, не всегда сохраняютъ свѣжесть цвѣты удовольствій. Не будь тучь и дождей,—и все завяло и изсохло бы на землѣ: не будь мрака печали и потока слезъ,—и въ нашемъ вертоградѣ духовномъ не созрѣютъ плоды добродѣтелей. Вѣтры и бури служатъ къ очищенію воздуха, который безъ того сталъ бы тяжекъ для нашего дыханія и вреденъ для здоровья: такъ и для очищенія души нашей отъ страстей нужны потрясенія бѣдъ и напастей. Постоянное на землѣ счастіе было и миновало,—было въ раю, и миновало по изгнаніи человѣка изъ рая. Теперь не мы только, *начатокъ духа имуще, сами въ себѣ воздыхаемъ, всыновленія чающе, избавленія тѣлу нашему*, но и *вся тварь съ нами совозды-*

хаетъ и сболѣзнуетъ даже до нынѣ, пока *свободится отъ работы истлѣнія въ свободу славы чадъ Божіихъ.* Вѣчная, непрерывная слава настанетъ для насъ уже въ царствѣ славы, когда преобразившійся на Ѳаворѣ Господь Іисусъ *преобразитъ и тѣло смиренія нашего, яко быти сему сообразну тѣлу славы его.* А теперь жалко обманется тотъ, кто думаетъ навсегда упрочить за собою временную свою славу. Въ самозабвеніи, въ упоеніи своимъ счастіемъ, онъ или впадетъ въ безпечность, и въ слѣдствіе того, допуская другимъ превосходить себя совершенствами, мало по малу самъ собою утратитъ блескъ своей славы; или же станетъ превозноситься передъ другими, и чрезъ то вооружитъ ихъ противъ себя. Положимъ даже, что кто либо, стяжавши славу, будетъ всегда дѣятеленъ, будетъ отличаться все новыми и новыми подвигами и заслугами, но и этимъ не спасетъ онъ себя на всякое время отъ уничиженія и поношенія. Кто не знаетъ, что лучи славы, сосредоточившись въ одномъ лицѣ, бываютъ жгучимъ пламенемъ для другихъ, что съ величіемъ достоинства одного возрастаетъ и зависть и соперничество у другихъ, которые рано или поздо найдутъ случай нанесть чувствительный ударъ самому достойному изъ достойныхъ? Ни въ лѣтописяхъ церковныхъ, ни въ бытописаніяхъ гражданскихъ вы не найдете ни одного великаго и знаменитаго человѣка, слава котораго не помрачалась бы злобою и клеветою, гоненіемъ и притѣсненіемъ. На великаго изъ пророковъ Моисея возстала однажды даже собственная сестра его Маріамь. Вѣнценосный Давидъ стоялъ на самой вершинѣ величія человѣческаго, однакожъ и онъ терпѣлъ отъ Семея укоризны и пораженія. Въ Листрѣ Павелъ и Варнава апостолы то сочтены были за боговъ, то побиваемы камнями.

Такъ—то непрочна житейская слава! Такъ—то въ ней неумѣстно забываться! Долгъ благоразумной осторожности требуетъ отъ смертнаго, чтобы онъ отнюдь не почиталъ себя блаженнымъ прежде смерти, но готовился бы на всякой случай къ лишененіямъ разнаго рода, а потому и *мняйся стояти* на высотѣ славы *да блюдется, да не падетъ.*

Кто заранѣе помышляетъ о могущемъ послѣдовать съ нимъ лишеніи славы, тотъ и при богатствѣ славы сохранитъ евангельскую *нищету духа*, или, что тоже, христіанское смиреніе и вмѣстѣ заблаговременно настроится къ подвигу терпѣнія. Таковъ былъ праведный Іовъ. Онъ и при избыткѣ имѣнія, и при почести и рѣдкомъ семейномъ счастіи не забывалъ, что всего этого онъ можетъ лишиться когда нибудь, и заранѣе готовился на борьбу съ искушеніями, которыя воображалъ онъ себѣ какъ-бы по предчувствію, и, воображая, упражнялъ себя въ мысленной брани терпѣнія. Вотъ какъ разсуждалъ онъ самъ съ собою на гноищи: *страхъ, его же ужасахся, пріиде ми, и его же бояхся, срѣте мя.* Значитъ, постигшія его великія и тяжкія искушенія были для него неновость; онъ уже свыкся съ ними прежде отъ представленія въ умѣ того, что послѣ испыталъ и въ дѣйствительности; оттого и пріобрѣлъ онъ драгоцѣнную пользу для души своей: пока былъ на высотѣ счастія, онъ не превозносился; а когда стали поражать его бѣдствія за бѣдствіями, онъ, какъ опытный и мужественный ратоборецъ, выдержалъ ихъ и вышелъ славнымъ побѣдителемъ съ поля духовной брани съ самимъ сатаною. Да и Тотъ, Кого Іовъ прообразовалъ, Самъ Спаситель нашъ Господь Іисусъ съ высоты ѳаворской славы смотрѣлъ на Голгоѳу, думалъ заранѣе о крестѣ Своемъ, и когда сходилъ съ горы Ѳа-

вора, заповѣдалъ апостоламъ никому исповѣдать видѣнія, пока Онъ не воскреснетъ изъ мертвыхъ. Почему дотолѣ не дозволено избраннымъ апостоламъ открывать для другихъ то, что сами они видѣли на Ѳаворѣ? Потому, что уже съ воскресенія Его изъ мертвыхъ начинается состояніе непрерывнаго прославленія Его. Такъ и намъ безопасно можно будетъ пользоваться славою уже послѣ нашего воскресенія изъ мертвыхъ. Тамъ, тамъ не на Ѳаворѣ земномъ, а на Ѳаворѣ небесномъ не будетъ опасностей для нашей славы ни внутрь, ни внѣ насъ: ни внутрь насъ,—со стороны тщеславія, ибо вѣчная слава будетъ достояніемъ совершенно утвердившихся въ смиреніи; ни внѣ насъ,—ибо не будетъ тамъ завистниковъ нашей славы: діаволъ—клеветникъ братіи нашея и клевреты его отдѣлятся отъ прославленныхъ святыхъ непроходимою бездною и вредить имъ уже не возмогутъ.

Дабы намъ не забыть о славѣ небесной и не охладить въ себѣ рвенія къ достиженію оной, для сего должно помнить, что земная слава наша минетъ и изчезнетъ. Мы слишкомъ привязаны къ земной славѣ и при всей ея скоротечности. Что жъ, если перестанемъ думать о непостоянствѣ нынѣшней славы и превратности всего земнаго счастія? Стяжемъ ли тогда безстрастіе къ земнымъ благамъ? Станемъ ли тогда воздыхать о небѣ? Станемъ ли искать царствія Божія и славы Божіей, которая есть единственный чистѣйшій источникъ славы небожителей? На землѣ нѣтъ непрерывной славы. Внѣ Бога нѣтъ и нигдѣ истинной славы, даже и на небѣ.

О бывшихъ на Ѳаворѣ апостолахъ сказано въ Евангеліи: *убуждшеся видѣша славу Его* (Іисуса) (Лук. 9, 32.) И мы тогда только достигнемъ истинной нетлѣнной славы, когда пробудимся отъ смертнаго сна и узримъ на небесахъ

Господа лицемъ къ лицу, Господа, Который Единъ великъ и безконечно славенъ. Тому честь и держава во вѣки вѣковъ. Аминь.

I. Д.

Калуга, 1846 года. Августа. 6-го дня.

О СВ. ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ ПРОТИВЪ РЕФОРМАТОВЪ.

(Продолженіе.)

Ученіе объ Евхаристіи св. Апостола Павла.

То, о чемъ умолчали Евангелисты при изложеніи обѣтованія и установленія Евхаристіи, восполняетъ св. Павелъ. Онъ не только повторяетъ уже извѣстную исторію перваго совершенія ея такъ, какъ пріялъ отъ Господа, но прямо, какъ бы нарочито касается двухъ сторонъ въ ученіи нашей церкви объ этомъ таинствѣ,—дѣйствительнаго присутствія въ немъ тѣла и крови Христовой,—и того благоговѣйнаго уваженія, которое требуется отъ приступающихъ къ страшнымъ тайнамъ. Для насъ это ученіе св. Апостола весьма важно, потому что оно совершенно согласно съ тѣмъ изъясненіемъ, какое мы сдѣлали на слова обѣтованія и установленія Евхаристіи,—а потому Божественнымъ авторитетомъ подтверждаетъ все, сказанное нами въ подтвержденіе нашего истолкованія и въ опроверженіе реформатскаго.

1) Что вѣрующіе подъ видомъ хлѣба и вина вкушаютъ истинное тѣло и кровь Христову,—эта истина для безпристрастнаго взгляда представляется совершенно ясною въ слѣдующихъ словахъ св. Павла: *чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть; Хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть* (1 Кор. 10, 16)?—Но она является еще въ большемъ свѣтѣ, если посмотрѣть на побужденіе и цѣль, для

которой сказаны эти слова. Поводомъ къ нимъ послужило страшное преступленіе нѣкоторыхъ христіанъ коринѳской церкви—участіе въ языческихъ жертвахъ, а цѣлію—желаніе удалить вѣрующихъ отъ этихъ скверныхъ пиршествъ. Что же употребляетъ Апостолъ для подобной цѣли? *Бѣгайте отъ идолослуженія;—судите, еже глаголю: чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли крове Христовы есть; хлѣбъ, его же ломимъ, не общеніе ли тѣла Христова есть? Не можете чашу Господню пити и чашу бѣсовскую; не можете трапезѣ Господней причащатися и трапезѣ бѣсовстѣй* (—14. 21). Противоположеніе это представляется понятнымъ только тогда, если предположимъ, что какъ самъ Апостолъ, такъ и христіане, къ которымъ писалъ онъ, вѣровали, что вкушаютъ въ Евхаристіи истинное тѣло и кровь Христову; въ этомъ вѣрованіи заключается вся сущность приведеннаго довода и сила убѣжденія его. Св. Златоустъ употребляетъ здѣсь такое сравненіе: «если любящій видитъ, что любимое имъ лице желаетъ одежды или какой либо иной вещи, принадлежащей другому человѣку; то тотчасъ-же доставляетъ ему свою лучшую, превосходнѣйшую. Такъ и Апостолъ, видя, что Коринѳяне желаютъ крови и мяса идоложертвенныхъ и стараясь отклонить ихъ отъ этого, указываетъ на трапезу Господню, на которой они могутъ вкушать превосходнѣйшую плоть и кровь» ([1]). Но если бы на престолѣ не было истинной плоти и крови, а только образы ихъ; то слова Апостола были бы также мало убѣдительны, какъ если бы кто любимому лицу доставилъ изображеніе драгоцѣнной одежды для того, чтобы замѣнить дѣйстви-

([1]) Homil. XXIV in 1 Epistol. ad Corinth.

тельную одежду и отклонить его отъ пріобрѣтенія сей послѣдней. Посему какъ подъ чашею и трапезою бѣсовскою, т. е. подъ пиршествами язычниковъ при жертвоприношеніяхъ, безъ сомнѣнія, должно разумѣть не образное только, или совершаемое въ одномъ умственномъ представленіи, но дѣйствительное вкушеніе крови и мяса жертвенныхъ животныхъ; такъ очевидно на чашу и трапезу Господню, или таинство Евхаристіи вѣрующіе смотрѣли какъ на дѣйствительное причащеніе истиннаго тѣла и крови Христовой. Самъ же св. Павелъ представляетъ основаніе для такого изъясненія своихъ словъ. Называя Евхаристію общеніемъ (κοινωνία) тѣла и крови Христовой, онъ какъ бы для показанія полнаго соотвѣтствія въ своемъ сравненіи,—ядущихъ жертвы Іудеевъ и язычниковъ также называетъ общниками (κοινωνοί) олтаря: *не ядущіи ли жертвы общницы олтареви суть* (—18)? Посему-то св. Златоустъ и Ѳеофилактъ изъ разсматриваемыхъ словъ прямо заключаютъ, что находящееся въ чашѣ есть то самое, что истекло изъ ребра Христова ([1]). Нельзя не замѣтить здѣсь еще одной особенности. Апостолъ не сказалъ: чаша, юже піемъ, и хлѣбъ, его же вкушаемъ, но — *юже благословляемъ, его же ломимъ*. Говоря такимъ образомъ, онъ выражаетъ ту истину, неизмѣнно сохраняемую въ Православной Церкви, что присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія не ограничивается однимъ временемъ пріобщенія,— не зависитъ отъ вкушенія вѣрующихъ, но что св. дары по освященіи и преложеніи силою Св. Духа остаются навсегда истиннымъ тѣломъ и кровію Спасителя. Силу

([1]) Chrysostomi Homilia XXIV in 1 Epist. ad Corinth.; Theophylacti,— Comment. in hunc. locum.

этого замѣчанія реформаты должны признать не меньше Лютера, котораго оно невольно заставило согласиться, что тѣло Христово въ Евхаристіи пребываетъ отъ начала молитвы Господней до окончанія пріобщенія всѣхъ вѣрующихъ ([1]), значитъ около часа. Но если оно остается на часъ, — то почему не можетъ быть недѣлю, мѣсяцъ и т. д? Св. Писаніе открыло намъ только то, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно присутствуетъ въ освященной жертвѣ; но ни въ одномъ словѣ не показало, чтобы Онъ когда либо не былъ въ ней ([2]). Наконецъ, противопоставленіе св. чаши и хлѣба языческимъ и іудейскимъ жертвамъ приводитъ насъ къ тому заключенію, что св. Павелъ Евхаристію считалъ также истиннымъ жертвоприношеніемъ и въ этомъ свойствѣ ея находилъ побужденіе удаляться отъ участія въ жертвоприношеніяхъ языческихъ.

2) Въ томъ же посланіи св. Павелъ, изложивши исторію установленія Евхаристіи, выводитъ отсюда такія слѣдствія, по которымъ мы можемъ безошибочно судить, въ какомъ смыслѣ онъ понималъ эту исторію. *Тѣмъ же иже аще ястъ хлѣбъ сей, или піетъ чашу Господню недостойнѣ, повиненъ будетъ тѣлу и крови Господни* (1 Кор. 11, 27),—вотъ первое заключеніе, которое основываетъ Апостолъ на словахъ установленія Евхаристіи! *Повиненъ* (ἔνοχος) *тѣлу и крови Господни*, т. е. оскорбляетъ тѣло Господне подобно тому, какъ говоритъ св. Іаковъ: *согрѣшившій во единомъ бысть всѣмъ повиненъ*, т. е. согрѣшаетъ противъ всѣхъ заповѣдей закона. Итакъ недостойно причащающимся приписывается здѣсь личное ос-

---

([1]) Epistol. secunda ad Wolferinum, t. IV, p. 597.

([2]) Zeloni, Concordance des Ecritures des Pères, ch. II, p. 56.

корбленіе Іисуса Христа, чѣмъ, очевидно, предполагается дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія. По мнѣнію Кальвина и его послѣдователей недостойное причащеніе состоитъ въ томъ, что человѣкъ не принимаетъ тѣла Господня, которое подается ему въ этихъ символахъ, а это значитъ тоже, что и повергать его на землю ([1]). Но Апостолъ осуждаетъ недостойно причащающагося не за то, что онъ не хочетъ вкушать тѣла и крови Господней,—но за то, что вкушаетъ ихъ недостойно. Не болѣе удовлетворительно и другое объясненіе кальвинистовъ, когда они утверждаютъ, что оскорбленіе символовъ Евхаристическихъ относится къ Тому, Кого они представляютъ собою ([2]). Правда, что неуваженіе къ царскому изображенію на монетѣ или другой вещи считается преступленіемъ; но оно никогда не можетъ быть сравнено съ дѣйствительнымъ оскорбленіемъ самаго лица царя. Подобно сему было бы крайнимъ преувеличеніемъ—недостойное вкушеніе хлѣба, который служитъ только символомъ тѣла, называть преступленіемъ противъ самаго тѣла Христова. И если бы св. Апостолъ не признавалъ дѣйствительнаго присутствія Іисуса Христа въ Евхаристіи, то, недостойно приступающихъ къ ней обвиняя въ оскорбленіи тѣла Господня, онъ не только не внушилъ бы ужаса къ этому преступленію (къ чему, очевидно, направлена его рѣчь),—но еще ослабилъ бы его въ глазахъ христіанъ; потому что вся тяжесть его тогда состояла бы только въ неправильномъ употребленіи учрежденія, заповѣданнаго Іисусомъ Христомъ. Въ такомъ

([1]) Calvinus, Institutiones Christ. fidei lib. IV, c. XVII, § 33.
([2]) Calvinus, ibid.;—Petrus Boquinus, lib. contra Heshusium, p. 164.

случаѣ важность этого грѣха ближе и естественнѣе было бы выводить изъ оскорбленія благости, милосердія и величія Спасителя, а не—тѣла и крови Его, которыхъ нѣтъ въ Евхаристіи.

Дальнѣйшее слѣдствіе, выводимое апостоломъ Павломъ изъ повѣствованія объ Евхаристіи, есть необходимость тщательнаго приготовленія и самоиспытанія приступающихъ къ ней: *да искушаетъ человѣкъ себе, и тако отъ хлѣба да ястъ, и отъ чаши да піетъ. Ядый бо и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня* (—28. 29). И реформатскіе учители требуютъ отъ причащающихся подобнаго приготовленія, — и они предъ своими слушателями часто повторяютъ совѣтъ Апостола. Но если можно вкушать тѣло Господне и внѣ Евхаристіи (какъ они учатъ)—во всѣхъ дѣйствіяхъ вѣры [1], если это вкушеніе совершается только воспоминаніемъ или однимъ представленіемъ ума; то для чего же требовать нарочитаго испытанія себя предъ такимъ дѣломъ, которое позволено намъ всегда и вездѣ? Для чего они не проповѣдуютъ необходимости искушать себя предъ чтеніемъ или слушаніемъ слова Божія, предъ молитвою, или другимъ дѣломъ благочестія? При всѣхъ другихъ видахъ духовнаго общенія со Христомъ сами же реформаты говорятъ: хотя вы недостойны слышать, читать слово Божіе, размышлять о Его совершенствахъ, возносить къ Нему молитвы; но не опасайтесь чрезъ то причинить себѣ вредъ, или напрасно потерять время въ этихъ благочестивыхъ занятіяхъ; мало по малу вы сдѣлаетесь достойными и способными къ упражненію въ нихъ, и не только не увеличите своихъ грѣховъ, но

---

(1) Secunda confessio, 1536 anni,—cap. XXI.

еще получите облегченіе и прощеніе въ нихъ ([1]). И собственное сознаніе ближе всего убѣждаетъ насъ, что, чувствуя за собою какой либо тяжкій грѣхъ, мы страшимся приступать къ Евхаристіи; между тѣмъ не боимся молиться, читать слово Божіе, подавать милостыню. Вотъ невольное и неопровержимое свидѣтельство той истины, что общеніе съ Господомъ въ Евхаристіи существенно отличается отъ единенія съ Нимъ посредствомъ вѣры и подвиговъ благочестія! Притомъ реформаты, приготовляясь къ пріобщенію, стараются возбудить въ себѣ сокрушеніе о грѣхахъ, обнять вѣрою всѣ обѣтованія Божіи, живо представить всѣ событія изъ земной жизни Спасителя, т. е. дѣлаютъ все то, въ чемъ по понятію ихъ состоитъ Евхаристія, какъ вкушеніе тѣла Христова вѣрою ([2]). Значитъ въ этихъ предварительныхъ дѣйствіяхъ для нихъ уже совершилось пріобщеніе (т. е. духовное); какое же значеніе послѣ сего будетъ имѣть самое принятіе освященнаго хлѣба и вина, представляющихъ собою только символы тѣла и крови Христовой и побуждающихъ къ размышленію о тѣхъ предметахъ, которые уже напечатлѣны въ душѣ пріобщающагося? Не будетъ ли тогда это — пустой обрядъ, излишняя церемонія?

Тяжести грѣха недостойно приступающихъ къ пречистому тѣлу и крови Христовой соотвѣтствуетъ и осужденіе, изрекаемое Апостоломъ на виновныхъ въ этомъ грѣхѣ: *ядый и піяй недостойнѣ, судъ себѣястъ и піетъ, не разсуждая тѣла Господня* (—29); т. е. причащаю-

---

([1]) Pèlisson,—Traitè de l'Eucharistie, sect. iv, см. Demonstrat. Evangeliques, t. 1.

([2]) Idem et ibidem.

щійся безъ должнаго благоговѣнія и приготовленія, съ принятіемъ тѣла и крови Господней, носитъ уже въ себѣ осужденіе,—и подвергается этому осужденію за то самое, что не уважаетъ тѣла Господня, не различаетъ его отъ обыкновеннаго хлѣба. Но въ чемъ же бы состояло это различіе, если бы подъ видомъ хлѣба мы не вкушали истиннаго тѣла Христова? Правда и реформаты считаютъ этотъ хлѣбъ освященнымъ, возвышеннымъ до достоинства таинства; но безъ преложенія онъ все-таки остается хлѣбомъ, и недостойное вкушеніе его никакъ не можетъ быть названо вкушеніемъ самаго тѣла Господня и сопровождаться столь ужасными послѣдствіями для пріобщающагося. На эти слѣдствія указываетъ самъ Апостолъ, когда говоритъ Коринѳянамъ: *сего ради въ васъ мнози немощни и спятъ довольны* (—30). Здѣсь уже безъ сомнѣнія не остается мѣста иносказаніямъ или символамъ: очевидная дѣйствительность, которую испытывали на себѣ коринѳскіе христіане, конечно, вразумительнѣе всякихъ доказательствъ, убѣждала ихъ, что недостойно приступающіе къ трапезѣ Господней оскорбляютъ нѣчто большее и гораздо высшее, нежели только простые символы тѣла и крови Христовой, которые только напоминаютъ имъ о страданіяхъ и смерти Его. Благоговѣйное уваженіе, внушаемое Апостоломъ къ Евхаристіи, и страшныя угрозы, изрекаемыя на недостойно приступающихъ къ ней, совершенно сходны съ тѣмъ предварительнымъ очищеніемъ, какого требовалъ Господь отъ Израильтянъ предъ сошествіемъ Своимъ на гору Синайскую,—и съ тѣми угрозами, которыми предостерегалъ ихъ отъ прикосновенія къ этой горѣ: *всякъ прикоснувыйся горѣ, смертію умретъ* (Исх. 19, 10—14).

Заключая разборъ мѣстъ св. Писанія, подтверждаю-

щихъ ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи, мы приходимъ къ тому отрадному убѣжденію, что всѣ эти доказательства представляются въ полномъ согласіи между собою, взаимно другъ друга подкрѣпляютъ, объясняютъ и пополняютъ. Спаситель ни при обѣтованіи, ни при самомъ установленіи этого таинства не только ни однимъ словомъ не показалъ апостоламъ на символическое значеніе предложеннаго имъ хлѣба и вина; а напротивъ всѣ Его слова и самыя обстоятельства утверждали ихъ въ той вѣрѣ, что это есть истинное тѣло и кровь Его. Св. апостолы почти всегда чѣмъ либо, хотя выраженіями, различающіеся между собою при повѣствованіи объ одномъ и томъ же предметѣ, — здѣсь такъ согласны, что ни одинъ изъ нихъ не дѣлаетъ и малѣйшаго намека на то, чтобы они понимали слова своего Учителя въ какомъ либо несобственномъ, иносказательномъ смыслѣ. Мало этого; св. Павелъ, изложивши исторію установленія Евхаристіи во всемъ согласно съ Евангелистами, выводитъ отсюда такія слѣдствія и преподаетъ такія наставленія, которыя представляютъ выше всякаго сомнѣнія вѣру его въ дѣйствительное вкушеніе тѣла и крови Господней.

Что же сказать послѣ сего объ изъясненіи, которое представляютъ реформаты на слова обѣтованія и установленія Евхаристіи? Они основываютъ его на какомъ либо отрывочномъ положеніи, выводятъ изъ одной части повѣствованія, подтверждаютъ другими мѣстами, которыя или говорятъ непрямо и неясно о таинствѣ причащенія, или же не имѣютъ никакого отношенія къ нему. Какъ будто св. Писаніе вразумительнѣе излагаетъ ученіе объ Евхаристіи тамъ, гдѣ не говоритъ объ ней, или говоритъ не прямо, нежели тамъ, гдѣ объясняетъ на-

чало, сущность и свойства ея ([1]). Всѣ возраженія ихъ или оказываются слабыми и ничтожными, или же при внимательномъ, безпристрастномъ изслѣдованіи становятся благопріятствующими болѣе нашему, нежели Цвинглієву ученію. Только этою скудостію и слабостію основаній можно объяснить разногласіе и противорѣчіе, какое представляется въ изъясненіяхъ реформатскихъ богослововъ на разсмотрѣнныя мѣста Писанія. Нѣтъ нужды объяснять, къ какому невыгодному заключенію о достоинствѣ самаго ученія приводитъ подобное разнорѣчіе защитниковъ его. Мы подробно разсматривали всѣ основанія реформатовъ, не отказывались слѣдить за ними по самымъ тонкимъ изгибамъ филологіи, дѣлали въ пользу ихъ всѣ возможныя уступки; но ничто не располагаетъ насъ согласиться съ ними, ничто не позволяетъ принять новое, произвольное, ничѣмъ неоправдываемое и явно противорѣчущее мнѣніе ихъ, будто слова Спасителя и апостоловъ объ Евхаристіи имѣютъ значеніе иносказательное, символическое. Впрочемъ и свое разумѣніе этихъ словъ мы основываемъ не на однихъ доказательствахъ, представляемыхъ правильнымъ истолкованіемъ, — не на однихъ собственныхъ соображеніяхъ. Предложенное нами изъясненіе и основывающееся на немъ ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія мы сравниваемъ, повѣряемъ и подтверждаемъ изъясненіемъ этихъ мѣстъ и ученіемъ объ этомъ таинствѣ, какое завѣщали намъ преемники, ближайшіе ученики апостоловъ и всѣ послѣдующіе за ними блаженные учители, какое непрерывно и неизмѣнно сохраняла вся св. Православная Церковь.

([1]) Rèchelieu, les principaux points de la foi, ch. VI, sect. II.

ОБЪ ОТНОШЕНІЯХЪ ЗАПАДНО-РУССКИХЪ ПРАВОСЛАВНЫХЪ КЪ ЛИТОВСКО-ПОЛЬСКИМЪ ПРОТЕСТАНТАМЪ ВО ВРЕМЕНА УНІИ.

Отношенія западно-русскихъ православныхъ къ литовско-польскимъ протестантамъ имѣютъ весьма важное значеніе въ исторіи литовской церковной уніи. Они имѣли сильное вліяніе на распространеніе уніи и на внѣшнее и отчасти внутреннее положеніе православныхъ. Кромѣ того, они не лишены интереса, какъ первое столкновеніе въ практикѣ жизни двухъ вѣроисповѣданій, восточнаго и протестантскаго, и какъ выраженіе взглядовъ другъ на друга послѣдователей того и другого. Восточная Церковь издали присутствовала при великомъ переворотѣ, совершавшемся въ западной церкви со временъ Лютера, и убѣжденія ея членовъ не приходили сначала въ непосредственное столкновеніе съ убѣжденіями протестантскими. Западно-русскіе православные первые встрѣтились съ протестантами и первые должны были опредѣлять свои религіозныя отношенія къ нимъ. Мы намѣрены прослѣдить эти отношенія и ихъ слѣдствія, на сколько намъ доступны источники, относящіяся къ этому предмету.

Со времени соединенія Литвы съ Польшею (1386 года), литовско-русскіе православные долгое время одни занимали въ Литовско-Польскомъ государствѣ положеніе схизматиковъ и еретиковъ въ глазахъ латинянъ—чле-

новъ господствующей здѣсь церкви латинской ([1]). Положеніе это, какъ извѣстно, было очень тягостное, и трудно было предвидѣть, чтобы оно облегчилось, потому что зависѣло отъ фанатизма латинянъ, весьма въ нихъ живучаго. Но вотъ, въ половинѣ XVI столѣтія, въ Литовско-Польскомъ государствѣ вездѣ стали появляться и умножаться съ необыкновенною быстротою новые иновѣрцы (протестанты), которыхъ латиняне немедленно поставили рядомъ съ православными, подъ именемъ диссидентовъ, дѣлая впрочемъ между тѣми и другими то различіе, что протестантовъ рѣшительно и всегда называли еретиками, а православныхъ—то еретиками, то схизматиками, смотря по расположенію духа и горячности фанатизма въ данную минуту. Различіе это, далѣе, выражалось въ томъ, что на протестантовъ латиняне смотрѣли сначала, какъ на такихъ враговъ, которые вышли изъ ихъ среды, вчера были братьями, а сегодня устрояютъ гибель латинства, въ православныхъ же они видѣли невольныхъ и неопасныхъ враговъ, давно уже поставленныхъ въ столкновеніе съ ними и даже зависимость отъ нихъ, то есть, тутъ было такое же различіе, какое бываетъ между родственною, семейною враждою и столкновеніемъ чужихъ другъ другу людей враждебныхъ убѣжденій. Рѣзкость непріязненныхъ чувствъ и дѣйствій, очевидно, бываетъ на сторонѣ первой вражды.

Пока различіе это было свѣжо, православные зажили нѣсколько спокойнѣе. Латинскій фанатизмъ нашелъ себѣ новую, ближайшую пищу. Но извѣстно, что фанатизмъ стоитъ въ ряду такихъ страстей, которыя, по мѣрѣ на-

---

([1]) Такъ почти постоянно называли латиняне православныхъ, даже въ офиціальныхъ бумагахъ.

сыщенія, изощряются, дѣлаются ненасытными и бросаются за тѣмъ на такую пищу, которую прежде оставляли безъ вниманія. Енергія латинскаго фанатизма, вызванная протестантствомъ, изощрилась, скрѣпла, благодаря усиліямъ недавно призванныхъ іезуитовъ, и снова потребовала себѣ въ пищу православныхъ. Она бросалась на нихъ тѣмъ чаще и неразборчивѣе, что протестанты мало по малу падали и память о томъ, что они свѣжіе враги латинянъ, съ теченіемъ времени болѣе и болѣе ослабѣвала. Между тѣмъ, явилась унія, и православные, подобно протестантамъ первыхъ временъ, стали для латинянъ свѣжими врагами. Тогда-то они уже разъ навсегда поставлены были рядомъ съ протестантами,—слово диссиденты и другія, далеко не столь безразличныя, прилагались равно какъ къ тѣмъ, такъ и къ другимъ.

Изъ этого очерка уже видно, что сама исторія сблизила православныхъ и протестантовъ. Тѣ и другіе имѣли одного и тогоже врага, тѣ и другіе видѣли, что на нихъ заносится одна и таже тяжелая, безпощадная рука. Понятно, что въ такомъ положеніи могутъ сближаться самые разнохарактерные люди, самыя крайнія начала и тѣмъ легче и скорѣе, чѣмъ ближе и больше опасность и чѣмъ меньше времени невольнымъ союзникамъ оглядывать другъ друга и раздумывать, можетъ ли изъ случайнаго ихъ сближенія выйти союзъ прочный, скрѣпленный единствомъ началъ. А между тѣмъ, союзники у православныхъ въ этомъ случаѣ были таковы, что не легко было разглядѣть ихъ и вѣрно опредѣлить, кто они— дѣйствительные ли и постояные союзники, или только случайные и временные. Въ настоящее время намъ легко узнать протестантство, теперь мы знаемъ, что оно очень гибко, можетъ принимать разнообразнѣйшія формы и

имѣемъ достаточно его проявленій, чтобы судить о главнѣйшихъ его направленіяхъ и слѣдствіяхъ. Но во второй половинѣ XVI-го столѣтія, особенно на первыхъ порахъ появленія протестантства въ Литвѣ, было далеко не такъ легко знать и видить все это. Протестантство тогда или еще представляло несозрѣвшее начало или, хотя созрѣвало и развѣтвлялось, но не легко было сводить къ одному корню эти развѣтвленія и усматривать основныя начала, изъ которыхъ вытекало разнообразіе протестанства. Кажущіяся же общія начала, видимое знамя его были очень благовидны,—это: пораженіе папскаго главенства и папскихъ преданій, возстановленіе силы священнаго преданія и древняго образца Церкви Вселенской. Всѣ эти обстоятельства произвели то, что многіе православные очень миролюбиво встрѣтили появленіе въ Литвѣ протестантовъ и стали сближаться съ ними, впрочемъ сближались весьма различнымъ образомъ. При этомъ немедленно обнаружились двѣ половины заподно-русскихъ православныхъ, различнымъ образомъ воспитанныхъ историческимъ складомъ обстоятельствъ.

Одни, хотя и православные по виду, но въ душѣ уже сблизившіеся съ латинянами въ религіозныхъ убѣжденіяхъ, естественно относили и къ Православной Церкви нападки протестантовъ на латинскую церковь и, не имѣя твердыхъ убѣжденій ни той, ни другой, легко переходили въ протестантство наравнѣ съ латинянами, переставшими вѣрить въ папу. Они примали это вѣроисповѣданіе, думая, что оно лучше и латинства и восточной вѣры.

Другіе изъ православныхъ, воспитанные въ строгихъ началахъ своей вѣры и въ нелюбви къ латинству, не относили къ себѣ нападковъ на латинство протестантовъ.

Они смотрѣли на протестантовъ, какъ на людей отпавшихъ отъ церкви латинской, но еще не опредѣлившихъ окончательно своихъ убѣжденій, которыя, имъ казалось, могли быть очень близки и къ восточному вѣроисповѣданію. Нѣкоторыя хорошія стороны религіозной дѣятельности протестантовъ еще болѣе располагали къ нимъ православныхъ. Высокая ученость протестантовъ, ихъ усердіе къ изученію слова Божія и твореній отеческихъ, ихъ неутомимое проповѣдничество,—все это были такія вещи, которымъ нельзя было не сочувствовать и не подражать, и Православіе, дѣйствительно, обратило сильное вниманіе на развитіе у себя такихъ же сторонъ религіозной жизни. Этимъ обстоятельствамъ западно-русская церковь, едвали не главнымъ образомъ, обязана была тѣмъ, что съ появленіемъ протестанства, въ ней повсемѣстно заводились училища, переводилось священное Писаніе, творенія святыхъ отцовъ и быстро сталъ подниматься уровень образованія ея членовъ. Но не обошлось и безъ значительнаго вреда. Многіе изъ православныхъ отъ этого внѣшняго подражанія протестантской дѣятельности для блага своей церкви незамѣтно переходили къ усвоенію протестантскаго ученія и принимали его явно.—Такимъ образомъ, и зараженные латинствомъ члены западно-русской церкви, и строгіе блюстители ея ученія нерѣдко приходили къ одному и тому же результату—протестантству (¹). Но рѣдко случалось, чтобы они также приходили къ одному результату, когда возвращались изъ протестантства, что обыкновенно бывало, когда они поближе всматривались въ новопринятое ученіе. На этомъ возвратномъ пути обнаруживалось между ними во всей

(¹) Obraz wieku panowania Zygmunta III. Siarczynskiego т. 1. стр. 29.

силѣ тоже различіе, какое мы указали выше. Незамѣтно увлекшіеся протестантствомъ возвращались къ православной церкви, а зараженные до совращенія латинствомъ возвращались къ латинской церкви, то есть, каждый изъ нихъ, очевидно, возвращался къ тому убѣжденію, какое у него было по-свѣжѣе и по сильнѣе до обращенія въ протестантство (1). Оба эти случая совращенія въ протестантство и возвращенія назадъ были очень краснорѣчивы и могли служить сильнѣйшею проповѣдію противъ сближеній православныхъ съ протестантами, и мы знаемъ, что дѣйствительно раздавалась такая проповѣдь изъ устъ умнѣйшаго человѣка, князя Курбскаго, который предостерегалъ князя Острожскаго отъ протестантскихъ сочиненій и другихъ вельможъ отъ воспитанія дѣтей у протестантовъ, но, къ сожалѣнію, проповѣдь эта не сдѣлалась общею и не имѣла успѣха даже въ томъ кругу, въ которомъ раздавалась (2). Возраставшая опасность со стороны латинянъ, необходимость имѣть союзниковъ заглушили ее въ самомъ началѣ и близость между православными и протестантами не только не ослабѣвала, но еще повела къ открытымъ совѣщаніямъ съ цѣлію установить взаимное религіозное единеніе.

Въ 1595 году разослано было по всей Литвѣ и Польшѣ объявленіе, что въ Торунѣ въ Августѣ мѣсяцѣ этого года соберутся представители всѣхъ протестантскихъ сектъ для примиренія въ дѣлахъ вѣры и огражденія протестанства отъ преслѣдованій латинянъ. При тогдашнихъ взглядахъ православныхъ на протестантовъ, и особенно при ихъ тяжелыхъ обстоятельствахъ, обѣ эти цѣли были для

---

(1) Акт. Западн. Росс. т. 4, № 33.

(2) Сказанія князя Курбскаго, т. II, письма къ князю Острожскому.

нихъ очень заманчивы. Имъ, какъ сейчасъ увидимъ, представилась, хотя и очень смутно, возможность сблизить протестантское ученіе съ православнымъ и положить это сближеніе въ основу гражданскаго союза съ ними, очень важнаго тогда, потому что въ это именно время начиналась унія.—Извѣстный миротворецъ западно-русскій—князь Острожскій, считавшій, кажется, своимъ призваніемъ установить въ литовско-польскомъ государствѣ всеобщее религіозное единеніе и, среди неутомимыхъ хлопотъ объ этомъ, едва спасшій свои православныя убѣжденія, взялся привести въ исполненіе эти ожиданія православныхъ на счетъ протестантовъ; онъ составилъ для этого дѣла очень многочисленную партію, именно изъ сенаторовъ и рыцарскаго чина воеводствъ кіевскаго, волынскаго, русскаго, подольскаго, уѣзда черкасскаго и отъ всѣхъ ихъ отправилъ посла на торуньскій съѣздъ. Съ нимъ соединился посолъ и отъ воеводства подляскаго (1). Такимъ образомъ, почти всѣ литовско-русскія области приняли участіе въ торуньскомъ совѣщаніи. Инструкція православныхъ пословъ заключала въ себѣ жалобы православныхъ на притѣсненія латинянъ, осужденіе латинскаго ученія, нападки на папу и короля Сигизмунда, и предложеніе протестантамъ дѣйствовать съ обща съ православными по тому побужденію, будто бы у тѣхъ и другихъ вѣра одна, а различные только обряды (2). Протестанты съ радостію приняли всѣ эти предложенія; они тоже рады были остановиться на послѣдней мысли и разъяснить, въ чемъ именно заключается единство вѣры между православными и протестантами,

---

(1) Dzieje kosciołòw Helweckiego wyznania Lukaszewicza т. 1. стр. 96—97, примѣчанія.

(2) Антиррисисъ, стр. 64—68.

что особенно способны были поддерживать гусситы, присутствовавшіе на торуньскомъ совѣщаніи,—но непримиримость православнаго ученія съ протестантскимъ бросалась въ глаза сама собою и члены собора ясно увидѣли, что если разъяснять теперь это дѣло, то придется до невѣроятности увеличить и безъ того существовавшія задрудненія собора. Сами протестанты, имѣвшіе во всѣхъ своихъ сектахъ нѣсколько общихъ началъ, и безъ православныхъ никакъ не могли установить пунктовъ примиренія, а теперь приходилось включить въ нихъ еще предложенія и православныхъ. Члены собора, которымъ никакъ нельзя отказать въ глубокой учености и житейской мудрости, послѣ многихъ совѣщаній, рѣшились обойти большую часть этихъ затрудненій и придумали весьма замѣчательное по тому времени начало общаго мира и единодушія,— начало, которое, повидимому, не противорѣчило ни одному вѣроисповѣданію и могло принести въ жизни не маловажную пользу. Они постановили, что всѣ секты, всѣ вѣроисповѣданія, имѣвшія своихъ представителей на торуньскомъ съѣздѣ, каковы бы ни были начала ихъ ученія и особенности, должны уважить убѣжденія другъ друга и не нарушать взаимныхъ правъ и правилъ христіанскаго общежитія, то есть, они установили начало вѣротерпимости и оградили ее отъ латинянъ обѣщаніемъ всѣмъ съобща противодѣйствовать имъ (¹). Но это, повидимому, умнѣйшее начало оказалось безсильнымъ отъ того, что сами члены торуньскаго совѣщанія и ихъ единовѣрцы не уважали его, да и не могли уважать. Всѣ они заняты были горячо или распространеніемъ своего ученія на счетъ другихъ вѣроисповѣданій, или воз-

(¹) Dz: ks: Helw: wyzn: Lukasz: т. 1. стр. 99.

вращеніемъ назадъ отпавшихъ членовъ и каждый изъ нихъ меньше всего могъ равнодушно смотрѣть на пропаганду другихъ вѣроисповѣданій. Раздоры начались еще прежде, чѣмъ разъѣхались члены собора (1). Что касается въ особенности до православныхъ, то они тѣмъ менѣе уважали торуньское рѣшеніе, что при немъ не присутствовало ни одно ихъ духовное лице. Но никто столько не вооружался противъ торуньскаго рѣшенія, какъ и противъ всего совѣщанія, какъ латиняне. При ихъ неутомимомъ іезуитскомъ фанатизмѣ, имъ казалось возмутительною самая мысль о терпимости въ отношеніи къ еретикамъ. Они считали ее величайшимъ преступленіемъ въ религіозной жизни и такъ какъ она соединялась съ намѣреніемъ противодѣйствовать имъ же; то они рѣшились, во что бы то ни стало, разрушить это единодушіе диссидентовъ. Они вывели наружу всѣ щекотливыя стороны торуньскаго совѣщанія и подвергли его общественному посмѣянію (2). Къ этому они прибавили извѣстія о намѣреніи диссидентовъ дѣйствовать вооруженною силою противъ латинянъ, придали всему характеръ возмущенія и объявили какъ православныхъ, такъ и протестантовъ бунтовщиками, возмутителями общественнаго спокойствія.—Много огорченій за эти сношенія съ протестантами получилъ князь Острожскій и его друзья (3), но, конечно, важнѣе этихъ огорченій было то, что король Сигизмундъ, соглашавшійся было на созваніе собора православныхъ для разсужденія объ уніи *до отъѣзда* Поцѣя

---

(1) Тамъ же, стр. 105—107.

(2) Такъ, они между прочимъ печатали, что члены торуньскаго совѣщанія разсуждали какъ о важнѣйшемъ предметѣ—о дороговизнѣ овса, яицъ и т. п.

(3) Они получили строгій выговоръ отъ короля и сената.

и Терлецкаго въ Римъ, теперь отказалъ имъ въ этомъ на-отрѣзъ и приказалъ епископамъ ѣхать къ папѣ за утвержденіемъ уніи, не смотря на то, что на нее не было соборнаго согласія православныхъ—оборотъ дѣла очень важный въ исторіи уніи ([1]). Латиняне, и вслѣдъ за ними уніяты объявляли теперь всѣмъ и каждому, при всякомъ удобномъ случаѣ, что православные, связавшись съ протестантами, губятъ православіе, что теперь православнымъ, неучавстовавшимъ въ этихъ связяхъ, единственное спасеніе—унія, что пора теперь и православнымъ и латинянамъ забыть давнюю вражду и соединиться въ одно, потому что еретики угрожаютъ погибелію той и другой церкви. Для большей убѣдительности описывалось ученіе крайнихъ сектъ протестантскихъ, ниспровергавшихъ основные христіанскіе догматы, напримѣръ—анабаптистовъ и социніанъ ([2]). Возбужденные этою проповѣдію, латиняне стали съ удвоенною яростію преслѣдовать какъ протестантовъ, такъ и православныхъ.

Православнымъ теперь оставалось или совершенно отказаться отъ союза съ протестантами или скрѣпить его новыми узами, не смотря ни на что. Польза и вредъ отъ этого союза такъ перепутывались, что, повидимому, имъ необходимо было уяснить свое положеніе и принять опредѣленное, разумное рѣшеніе. Но эта-то запутанность и отняла у нихъ на первыхъ порахъ всякую охоту заниматься этимъ дѣломъ и они пока не приняли никакого рѣшенія, а предоставили дѣла ихъ естественному ходу, тѣмъ болѣе, что теперь всѣ умы были заняты дѣломъ уніи ([3]). Но пущенный на волю ходъ отношеній между

([1]) Антиррисисъ, стр. 64.

([2]) Антиррисисъ, 70—71.

([3]) Протестанты, впрочемъ, старались уяснить эти отношенія и съ

православными и протестантами принесъ первымъ новыя затрудненія.

Считая себя обязанными поддерживать православныхъ, протестанты, вслѣдствіе торуньскаго рѣшенія, во множествѣ прибыли въ Брестъ-Литовскій 1596 г. на соборъ православныхъ по дѣлу уніи. Они какъ-будто и оказали имъ услугу. Такъ какъ Поцѣй заперъ всѣ церкви, а православнымъ очень важно было поскорѣе собрать въ одно мѣсто свои силы, для чего нужно было не малое помѣщеніе; то протестанты предложили имъ одинъ ихъ обширный домъ, въ который собрались и сами. Въ торопяхъ всѣ приняли это предложеніе. Но вдругъ оказалось, что это молитвенный протестантскій домъ. Возникли сами собою вопросы, какъ производить соборъ въ такомъ мѣстѣ, наполненномъ притомъ иновѣрцами, которыхъ, само собою разумѣется, очень неловко было выпроводить. Къ этому прибавилось еще одно затрудненіе: всѣ эти иновѣрцы, по именному повелѣнію короля, не должны были являться на соборъ брестскій. Не забудемъ, что все это происходило въ виду латинянъ и партіи уніятовъ, готовыхъ обратить во вредъ православнымъ всякую ихъ оплошность, и въ виду всѣхъ православныхъ, ожидавшихъ отъ брестскаго православнаго собора самаго законнаго образа дѣйствій. Благодаря высокому богословскому образованію духовныхъ членовъ собора и юридическому смыслу мірянъ, дѣло устроилось, можно сказать, образцовымъ способомъ.—Соборъ раздѣлился на двѣ по-

---

торуньскаго совѣщанія отправили посольство къ князю Острожскому съ предложеніемъ условиться о новомъ совѣщаніи для примиренія въ дѣлахъ вѣры. Dz. Ks: Hel: wyzn: Lukasz: т. 1 стр. 116—117. Мы увидимъ, что предложеніе принято было не раньше, какъ черезъ четыре года.

ловины—духовную и мірскую. Духовная открыла свои засѣданія освященіемъ своей залы. Міряне засѣдали также особо и, какъ гражданское собраніе, могли допустить къ участію и протестантовъ. Такимъ образомъ, и церковныя правила были соблюдены и протестанты не удалены; соблюдено даже было по формѣ и приказаніе Сигизмунда, чтобы протестанты не были на соборѣ, потому что въ духовномъ соборѣ, какой и созванъ былъ Сигизмундомъ, они дѣйствительно не участвовали.

Само собою разумѣется, что всѣ эти тонкости, которымъ долженъ былъ бы придать надлежащую силу всякій судъ и которымъ признаетъ ее судъ исторіи, латиняне и уніяты того времени не удостоили своего вниманія. Нѣкоторые изъ ихъ соглядатаевъ и посредниковъ, приходившіе на православный соборъ, уносили съ собою одно только извѣстіе, стоющее въ ихъ глазахъ вниманія,—что на этомъ соборѣ православные и еретики—вмѣстѣ. Узнавъ затѣмъ, что тамъ происходило Богослуженіе, они пустили въ ходъ такую исторію, что православные вмѣстѣ съ протестантами собирались на соборъ въ протестантской киркѣ и вмѣстѣ съ ними совершали въ этомъ еретическомъ мѣстѣ литургію (1). Эта исторія, напечатанная во многихъ книгахъ, обходила, вмѣстѣ съ изустными расказами, всю Литву и Польшу. Нѣтъ сомнѣнія, что она многихъ православныхъ сильно смущала и что въ этой мутной водѣ латиняне и уніяты поймали не одну рыбу. Убѣдительное опроверженіе этой исторіи мы находимъ въ Эктезисѣ, въ Апокрисѣ, въ Перестроѣ и другихъ сочиненіяхъ того времени, но ни въ одномъ изъ нихъ не опровергается самый фактъ сближенія православ-

---

(1) Антиррисисъ, стр. 29.

ныхъ съ протестантами, а одно изъ нихъ, именно Апокрисисъ, даже очень невыгодно подтверждало его, потому что наполнено протестантскими мнѣніями.

Факта этого, дѣйствительно, многіе православные не только не отвергали, но и считали нужнымъ дать ему новую силу посредствомъ новыхъ совѣщаній съ протестантами. Положеніе ихъ со дня на день становилось хуже; никакъ нельзя имъ было расчитывать, что латиняне уважатъ ихъ права и согласятся доброволько жить съ ними мирно. Для противодѣйствія имъ оказывалась настоятельная необходимость снова обратиться къ тому средству, которое они прежде всего имѣли въ виду во времена торуньскаго совѣщанія и которое въ конституціонномъ государствѣ, какимъ была тогда Польша, скорѣе всего могло обѣщать успѣхъ, т. е. къ образованію сильной партіи. Собирать для этого въ одно всѣ силы православныхъ казалось недостаточнымъ, потому что въ каждомъ почти мѣстѣ и случаѣ они были бы обезсиливаемы не только латинянами, но и протестантами. Тѣже соображенія руководили теперь и протестантами, также сильно страдавшими отъ латинянъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что при такихъ обстоятельствахъ послѣдователи обоихъ вѣроисповѣданій рѣшились снова заключить между собою союзъ, не смотря на щекотливость прежней попытки къ этому.

Въ 1599 году лучшіе представители православія и протестантства собрались на съѣздъ въ Вильнѣ. Задачу этого съѣзда можно назвать дополненіемъ или дальнѣйшимъ развитіемъ торуньскаго рѣшенія. Тамъ постановлено было, чтобы православнымъ и протестантамъ уважать другъ друга, жить мирно и общими силами противодѣйствовать латинянамъ. Здѣсь прежде всего послѣдній

пунктъ былъ разъясненъ и опредѣленъ точнымъ образомъ. Виленскій съѣздъ постановилъ, чтобы православные и протестанты не только жили мирно и въ общихъ обоимъ вѣроисповѣданіямъ дѣлахъ противудѣйствовали латинянамъ, но чтобы всѣ вмѣстѣ и каждый въ частности, въ каждомъ данномъ случаѣ защищали оба вѣроисповѣданія и другъ друга всѣми мѣрами: авторитетомъ, властію и даже внѣшнею силою. Для большаго успѣха въ этомъ дѣлѣ избраны были въ большомъ числѣ такъ называемые провизоры (prowizory) изъ всѣхъ высшихъ чиновъ литовско-польскаго государства, которыхъ обязанностію было—каждому въ своемъ кругу вѣдать православныхъ и протестантовъ и при всякомъ случаѣ защищать ихъ отъ латинянъ (1). Такимъ образомъ знатный православный становился патрономъ протестантовъ и наоборотъ знатный протестантъ становился патрономъ православныхъ и каждый изъ нихъ обязанъ былъ дѣйствовать съ одинаковымъ усердіемъ какъ для блага своего вѣроисповѣданія, такъ и для вѣроисповѣданія своихъ союзниковъ. Очевидное дѣло, что тутъ принято было за начало дѣйствій уже не вѣротерпимость другъ къ другу, а братская любовь и единодушіе, не вооруженный нейтралитетъ, а тѣснѣйшій союзъ,—рамка слишкомъ широкая и идеальная. Подобный союзъ возможенъ былъ только тогда, когда бы у членовъ были одинаковыя религіозныя убѣжденія, а этого вовсе не было между православными и протестантами.— Многіе члены съѣзда, по преимуществу протестанты, очень хорошо понимали эту слабую сторону союза и понеобъяснимому для насъ самообольщенію задумали скрѣ-

---

(1) Dz: Kosc: Helw: wyzn: Lukasz: т. 1. стр. 124—135. Описаніе Кіевософ. Собора, приб: № 15, стр. 63

пить ее и составили проэктъ примиренія обоихъ вѣроисповѣданій. Проэктъ этотъ еще до съѣзда составленъ протестантами и нельзя довольно надивиться его несбыточности. Въ немъ предполагалось: принять за начало для разсужденій книги священнаго Писанія на греческомъ языкѣ по одному какому нибудь списку и опредѣлить каноническія книги и неканоническія. Затѣмъ уже разсуждать о главнѣйшихъ предметахъ вѣры, какъ-то: о единой главѣ Церкви Христѣ, объ Евхаристіи, и т. п. Для разсужденій объ этомъ православные должны представить изложеніе своей вѣры; но такъ какъ тутъ необойдется безъ затрудненій, потому что это изложеніе не будетъ согласно съ протестантскимъ, да и греки будутъ замѣшаны; то и лучше бы предложить имъ свое (протестантское) изложеніе вѣры, напримѣръ Сандомирское, и просить ихъ, чтобы они указали въ немъ, на что не соглашаются, и подписать тѣ пункты, на которые согласны. Конечно, протестанты ясно видѣли, что и при этомъ способѣ встрѣтится много затрудненій, окажется много пунктовъ разногласія, и вотъ какъ они думали уладить ихъ: разсужденія объ исхожденіи Св. Духа устранить и предоставить заниматься ими другимъ по той причинѣ, что по изслѣдованіямъ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ богослововъ разногласіе тутъ, будтобы, только въ словахъ и далеко не было такъ важно до раздѣленія церквей. Что же касается почитанія святыхъ, которое такъ ясно въ Литургіи православныхъ и въ ихъ иконахъ, которыхъ никакъ нельзя надѣяться уничтожить; то необходимо терпѣть все это и только согласиться съ лучшими изъ православныхъ, чтобы посредствомъ проповѣдей мало по малу уничтожены были разныя суевѣрія (какія, не указано); по крайней мѣрѣ добиться, чтобы послѣдо-

ватели обоихъ вѣроисповѣданій не чуждались посѣщать Богослуженіе одни другихъ. Наконецъ стараться, чтобы были общія школы и общіе соборы (1).

Видно, что эти условія благосклонно приняты были княземъ Острожскимъ, потому что по его настоянію на съѣздъ виленскій прибыли нѣкоторые православные духовные, какъ-то: Лука митрополитъ велиградскій, Исаакій игуменъ дубенскій и Гедеонъ архидіаконъ дубенскій. Но видно также, что всѣ духовные западно-русскіе хорошо понимали несбыточность подобныхъ совѣщаній. Ни Гедеонъ еп. львовскій, ни Михаилъ еп. перемышльскій не прибыли въ Вильно, хотя были приглашены, да и прибывшіе духовные, какъ только узнали въ чемъ дѣло, отказались отъ всѣхъ совѣщаній съ протестантами (2).

Такимъ образомъ, самая крѣпкая и необходимая основа виленскаго съѣзда была уничтожена. Уясненное теперь сознаніе, что она невозможна въ настоящемъ случаѣ, повело къ тому прежде всего слѣдствію, что многіе изъ членовъ виленскаго съѣзда отказались подписать актъ союза и отвергли возложенныя на нихъ обязанности провизорства (3). Нѣкоторые однако подписались и думали опереться на не существующую опору. Но само собою разумѣется, что ихъ дѣятельность не могла не ослабѣть въ самомъ скоромъ времени, потому что встрѣчала нерасположеніе со стороны тѣхъ самыхъ лицъ, для блага которыхъ предпринималась, т. е. православные враждебно смотрѣли на провизора протестантскаго и протестанты на провизора православнаго. Дѣя-

(1) Dz: Kosc: Helw: wyzn: Lukasz: т. 1 стр. 118—123.
(2) Тамъ-же, стр. 124.
(3) Тамъ-же, стр. 134.

тельность этихъ провизоровъ ослаблялась еще съ другой стороны. Почти всѣ они были люди чиновные, владѣвшіе такъ называемыми кроневщизнами т. е. имѣніями, соединенными съ должностями. За участіе въ виленскомъ съѣздѣ, которое казалось преступленіемъ въ глазахъ латинскаго польскаго правительства, ни одному изъ нихъ нельзя было ожидать повышеній: слѣдовательно дѣятельными и независимыми провизорами могли быть только тѣ, которыхъ не съѣдалъ червь честолюбія и корыстолюбія, всѣ же снѣдаемые имъ оказались не болѣе, какъ бюрократическими твореніями, негодными для образованія независимаго, прочнаго союза, и нѣтъ сомнѣнія, что они при первомъ искушеніи бросали провизорскія обязанности, если только можно думать, что они брались за нихъ серіозно.—Въ заключеніе всего оказалось, что этотъ многочисленный, шумный съѣздъ, переполнившій тревогою всю латинскую Польшу и Литву, не сдѣлалъ имъ ничего тревожнаго и не ознаменовалъ себя ничѣмъ важнымъ. Ему мы можемъ только приписать, да и то нерѣшительно, поднявшійся скоро шумъ изъ-за участія латинскаго духовенства въ трибунальскихъ судахъ, призваніе Поцѣя и Терлецкаго на судъ за принятіе уніи, изданіе нѣсколькихъ конституцій о сохраненіи мира между иновѣрцами: но такъ какъ ни одно, ни другое, ни третье не имѣло никакихъ послѣдствій и нисколько не измѣнило положенія ни протестантовъ, ни православныхъ; то мы не въ правѣ видѣть здѣсь слѣды существованія виленскаго союза, а больше нигдѣ не видимъ ихъ и знаемъ только то, что этотъ союзъ былъ заключенъ.

Но мало сказать, что онъ не принесъ ни православнымъ, ни протестантамъ никакой пользы, мало также сказать, что онъ принесъ съ собою не мало огорченій

и разочарованій тѣмъ и другимъ: онъ вмѣстѣ съ прежними попытками къ примиренію православныхъ съ протестантами произвелъ зло, за которое *всѣ* православные и очень *долго* расплачивались. Мы уже два раза замѣчали, что православные, соединяясь съ протестантами, имѣли въ виду прежде всего подкрѣпленіе своихъ собственныхъ силъ. На дѣлѣ, между тѣмъ, оказалось, что отъ того силы православныхъ ослабѣли, разъедниились и едва не погибли. Въ слѣдствіе всѣхъ этихъ союзовъ православные раздѣлились на двѣ половины, которыя не мало расходились въ своихъ религіозныхъ убѣжденіяхъ. Одни теперь легко и скоро усматривали извращенность протестантскаго ученія, благодаря близкимъ и частымъ сношеніямъ съ протестантами и многочисленности протестантскихъ сектъ, и считали своею обязанностію остерегаться ихъ также, какъ и латинянъ.—Другіе напротивъ думали, что, не смотря на всѣ крайности протестантскаго ученія, въ ихъ религіозной дѣятельности есть очень много пригоднаго для православія и что очень полезно сближаться съ протестантами, изучать ихъ и пользоваться плодами ихъ трудовъ въ религіозной области.—Нельзя этихъ людей обвинять въ равнодушіи къ своей вѣрѣ за такое направленіе. Напротивъ, они ему послѣдовали изъ самой пламенной любви къ своей церкви, изъ самаго горячаго усердія къ ея пользѣ. То было время всеобщаго пробужденія въ Литвѣ и Польшѣ религіозной полемической дѣятельности. Противъ православныхъ выступили теперь уніяты подъ руководствомъ латинянъ, между которыми не перечесть докторовъ богословія и разныхъ правъ едвали не изъ всѣхъ европейскихъ академій и университетовъ. Противъ такихъ людей нужно было выходить не съ однимъ убѣжденіемъ въ

своей истинѣ и не съ однимъ природнымъ умомъ, а нужно было вмѣстѣ съ тѣмъ имѣть высокое и обширное образованіе, т. е. такое образованіе, которому въ православной Литвѣ положены были только начатки. Острожская, львовская, виленская школы считали свое существованіе нѣсколькими годами. Къ немногимъ ученымъ— воспитанникамъ этихъ школъ, примыкали очень еще немногіе православные воспитанники краковской и нѣкоторыхъ заграничныхъ академій. Между тѣми и другими было уже нѣсколько умнѣйшихъ людей, каковы: Стефанъ Зизаній, священникъ львовскаго братства, написавшій Перестрогу, Захарій Копыстенскій и другіе авторы безъименныхъ сочиненій, но всѣ они, вступая въ борьбу съ латинянами, принимались за новое дѣло. Заподно-русскихъ полемическихъ сочиненій тогда почти во все небыло; греческія, хотя нельзя сказать, чтобы они были недоступны, но вѣрно, что были рѣдки и дороги въ Литвѣ. Между тѣмъ протестантская богословская литература была и богата и очень доступна. Она составляла богатѣйшее собраніе фактовъ и свидѣтельствъ изъ древней церковной исторіи и большая половина всего этого направлена была противъ тогоже латинства, противъ котораго нужно было ратовать православнымъ ученымъ. Съ другой стороны, догматы христіанскаго вѣроученія приведены были въ ней въ систему, разработаны научно важнѣйшіе богословскіе вопросы и опять по преимуществу противъ латинства. Наконецъ, вся почти эта литература написана была на общедоступномъ въ Литвѣ языкѣ латинскомъ.—Православному писателю, не имѣвшему ни разработанной исторіи своей Церкви, ни даже полнаго катехизиса, не легко было отказаться отъ такого богатаго пособія и невоспользоваться готовыми его данными для своей цѣли

(борьбы съ латинствомъ), которая, казалось ему тогда, такъ близко сходилась съ цѣлію протестантовъ. Стоитъ слегка пересмотрѣть Апокрисисъ, Ориносъ, Аполлію и другія полемическія сочиненія православныхъ того времени, чтобы прійти къ невольному заключенію, что авторы ихъ не могли имѣть подъ руками всѣхъ тѣхъ сочиненій, которыми пользовались, а присматриваясь къ характеру этихъ свидѣтельствъ, можно безошибочно сказать, что они большею частію взяты изъ протестантской литературы. Не обращаемся къ точной повѣркѣ, потому что это очень неблагодарное дѣло и совершенно излишнее для людей, сколько нубудь знающихъ западно-русскую полемическую литературу; укажемъ только на признаніе Смотрицкаго, преувеличенное, но вѣрное въ основѣ, что для него, какъ и для другихъ, источникомъ обличеній латинянъ были постоянно сочиненія протестантскія и это онъ говоритъ не разъ, не два, а сотни разъ, во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, писанныхъ послѣ перехода въ унію.

Какъ же именно пользовались православные писатели этою богатою и общедоступною литературою? Нельзя не признать, что они, при всей новости и трудности этого дѣла, показали много знанія ученія и своей Церкви и протестантства. Ученіе православное они сохранили въ большой чистотѣ и цѣлости, почти вездѣ, даже при изложеніи такихъ догматовъ, которые больше всего запутывали протестанты. Но не обошлось, конечно и безъ промаховъ. Такъ у нѣкоторыхъ изъ православныхъ писателей проскакивали неправильныя выраженія о ходатайствѣ передъ Богомъ Отцомъ Сына Божія, о частномъ судѣ по смерти, выраженія, явно показывающія протестантское

вліяніе [1]. Но болѣе общимъ и частымъ уклоненіемъ отъ истины православной, обыкновеннымъ камнемъ претыканія для православныхъ писателей было ученіе о Церкви и въ особенности ученіе объ отношеніи іерархіи и пасомыхъ.—Чтобы понять причину и степень этого уклоненія и правильно оцѣнить его, необходимо обратить прежде вниманіе на историческое положеніе западно-русской церкви въ литовско - польскомъ государствѣ и на тѣ данныя, которыя этимъ путемъ выработались въ убѣжденіяхъ православнаго литовско-русскаго народа и служили нечувствительнымъ переходомъ къ протестантскимъ мнѣніямъ. Мы изслѣдуемъ этотъ вопросъ съ нѣкоторыми подробностями, потому что рѣшили его не одни ученые, а весь народъ, какъ вопросъ величайшей важности, въ чемъ ему дѣйствительно и нельзя отказать.

Извѣстно, что восточная Церковь не имѣетъ самостоятельныхъ внѣшнихъ средствъ для достиженія своихъ цѣлей и не добивается ихъ силою оружія или посредствомъ договоровъ, какъ это дѣлала и дѣлаетъ церковь латинская, считающая эти средства чѣмъ-то существенно ей принадлежащимъ. Въ Православной Церкви, не любящей смѣшивать духовнаго съ мірскимъ, средства внѣшнія находятся у общества, ее исповѣдующаго, и оно ей преподаетъ ихъ добровольно, по одному нравственному побужденію. Понятно послѣ этого, что если православная Церковь составляетъ въ обществѣ господствующее вѣроисповѣданіе, то внѣшнія ея средства сосредоточиваются естественно въ правительствѣ и преподаются ей правительствующимъ путемъ и тѣмъ исключительнѣе, чѣмъ

---

(1) Kąkol który rossiewa Stefanik Zyzania, kąkol pierwszy, szósty, siodmy i osmy kąkol.

больше въ такомъ обществѣ развита централизація. Но если Церковь Православная не есть господствующее вѣроисповѣданіе въ государствѣ, если правительство его иновѣрное по отношенію къ ней; то само собою разумѣется, что здѣсь не можетъ быть дѣйствительнаго, жизненнаго средоточія внѣшнихъ средствъ. Заботливость объ ея положеніи, готовность подавать ей внѣшнюю помощь переходитъ тогда необходимо къ лучшимъ ея членамъ, сильнѣйшимъ въ такомъ государствѣ по своему положенію и они естественно тѣмъ чаще чувствуютъ на себѣ эту обязанность и тѣмъ больше принимаютъ участіе въ ея дѣлахъ, чѣмъ менѣе мірское, иновѣрное правительство благопріятствуетъ ея цѣлямъ. Это именно послѣднее положеніе и занимала западно-русская церковь въ литовско-польскомъ латинскомъ государствѣ. Мало того, она здѣсь большею частію была даже преслѣдуема, что́ еще болѣе вызывало заботливость объ ней ея членовъ. При политическомъ тогдашнемъ устройствѣ Польши, допускавшемъ самое широкое поприще для частной дѣятельности, заботливость эта могла достигнуть самыхъ широкихъ размѣровъ и, какъ сейчасъ увидимъ, она дѣйствительно ихъ достигла.

Подъ вліяніемъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ, паства западно-русской церкви быстро стала принимать постоянное и близкое участіе въ ея дѣлахъ. Направленіе это обнаружилось многочисленнѣйшими явленіями, которыя незнакомыхъ съ исторіею этой церкви могутъ приводить въ большое недоумѣніе и вызывать на самыя превратныя заключенія. Такъ мы видимъ, что тамъ почти вовсе не существовало духовнаго званія или сословія, а іерархія составлялась изъ людей по призванію (дѣйствительному или мнимому—это другой вопросъ), кто бы они ни были.

Тамъ напротивъ мы видимъ людей, не принадлежащихъ вовсе къ духовному званiю, не имѣвшихъ никакого духовнаго отличiя или признака и между тѣмъ занимавшихся дѣлами церкви самымъ дѣятельнымъ образомъ. Такъ тамъ были патроны церкви съ разнообразными правами и обязанностями, были еще болѣе разнообразныя братства. Это, повидимому, внѣшнее участiе мiрянъ въ дѣлахъ западно-русской церкви очень рѣдко оставалось внѣшнимъ; скорѣе и чаще всего оно становилось участiемъ и во внутреннемъ ея положенiи, что опять произошло самымъ естественнымъ и безвиннымъ образомъ. Когда латиняне внѣшнимъ образомъ преслѣдовали западно-русскую церковь, т. е. лишали ее дарованныхъ правъ и внѣшняго спокойствiя; то естественно было сильнымъ членамъ ея защищать ее внѣшнимъ образомъ и принимать участiе во внѣшнихъ ея дѣлахъ. Но какъ скоро латиняне устрояли козни противъ внутренней чистоты и цѣлости этой церкви, когда они, напримѣръ, развращали ея iерархiю и старались посѣять въ ней ложныя мнѣнiя: тогда необходимо было лучшимъ ея членамъ, кто бы они ни были, принимать мѣры къ охраненiю ея внутренняго состоянiя отъ дурныхъ влiянiй и наблюдать за нимъ. Такимъ образомъ, мы видимъ, что мiряне тамъ основываютъ и содержатъ духовныя училища, издаютъ церковныя книги, пишутъ духовныя сочиненiя. Мало того, они удерживаютъ своего рода контроль надъ духовными, конечно при содѣйствiи и подъ руководствомъ лучшихъ же духовныхъ, и достигаютъ того, что безъ ихъ участiя не рѣшается ни одно важное дѣло. Мало того, они основываютъ нѣсколько общинъ, независимыхъ отъ мѣстной духовной власти, а только отъ патрiарха константинопольскаго (ставропигiальныхъ братствъ), общинъ, которыя однако прямо и не-

отразимо дѣйствовали на всѣ стороны мѣстнаго церковнаго управленія. Между тѣмъ, разнеслась молва, что затѣвается унія, что ее замышляютъ епископы. Заботливость православныхъ о своей церкви достигаетъ крайнихъ предѣловъ. Они засыпаютъ каждаго епископа запросами, указаніями, требованіями, слѣдятъ за каждымъ шагомъ его и по мѣрѣ того, какъ убѣждаются въ справедливости слуховъ объ уніи, принимаютъ болѣе и болѣе рѣзкія мѣры противъ іерархіи высшей. Народъ, привыкшій уже давно къ участію въ дѣлахъ церкви, забираетъ въ свои руки съ началомъ уніи всѣ дѣла. Братства, въ особенности ставропигіальныя, становятся главнѣйшими средоточіями нравственной духовной власти, ихъ голосъ — истина вѣры, ихъ дѣйствія — примѣръ для подраженія. Въ довершеніе всего съ 1606 года по 1620 во всей Литвѣ не было ни одного епископа.

Мы позволимъ себѣ спросить послѣ всего этого нашихъ читателей: было ли гдѣ нибудь болѣе обширное и удобное поле для протестантства и не удивительное ли дѣло, что западно-русскіе православные не перешли въ протестантство вслѣдъ за тѣмъ, какъ ихъ іерархи приняли унію? Если же они не сдѣлали этого, то необходимо думать, что въ этомъ постоянномъ, пламенномъ участіи ихъ въ дѣлахъ своей церкви, доходившемъ нерѣдко до такихъ крайнихъ предѣловъ, было много не протестантскаго, такого, что стоитъ полнаго сочувствія и похвалы. Но это многое не протестантское, стоюще полнаго сочувствія и похвалы, не входитъ въ составъ нашей статьи; его можно будетъ видѣть въ заготовляемомъ нами къ изданію второмъ письмѣ нашихъ изслѣдованій литовской церковной уніи. Теперь мы только обратимъ вниманіе на то, что́ именно протестантскаго обнаружи-

лось въ этомъ участіи и къ какимъ повело результатамъ, благодаря вмѣшательству въ это дѣло латинянъ.

Мы видѣли, что исключительныя обстоятельства — введеніе епископами уніи—поставили западно-русскихъ міряпъ въ необходимость заняться самимъ дѣлами церкви своей помимо и чаще всего вопреки своей іерархіи. Обстоятельства эти имѣли такую силу, что ихъ нельзя было ослабить никакими софизмами, никакими ухищреніями.—Но не слѣдовало, съ другой стороны, забывать, что это исключительныя обстоятельства, изъ которыхъ никакъ не слѣдовало выводить правилъ для обыкновенной дѣятельности мірянъ, при другихъ обстоятельствахъ. Нельзя было западно-русскимъ православнымъ мірянамъ не принять самостоятельнаго, независимаго участія въ дѣлахъ своей церкви, когда всѣ ихъ іерархи измѣняли этой церкви, а низшее духовенство не имѣло силы бороться съ ними; но они не имѣли никакого права утверждать, что всегда должно быть такое участіе. Вотъ, эти-то соображенія и упускали иногда изъ виду православные западно-русскіе и нѣкоторые изъ ихъ писателей стали утверждать, что міряне всегда могутъ такъ распоряжаться дѣлами своей церкви, что безъ нихъ не могутъ составляться соборы, что на общемъ съ іерархію соборѣ ихъ мнѣніе имѣетъ одинаковую силу, ибо всѣ по священному Писанію царское священіе,—духовные священники — положенія, какъ видимъ, уже чисто протестантскія.—Мысли эти со всею ясностію и подробными доказательствами высказаны авторомъ Апокрисиса, и если справедливо, что это сочиненіе писалъ протестантъ, то нельзя не признать, что онъ сдѣлалъ весьма искусный переходъ отъ православнаго ученія къ протестантскому, — онъ воспользовался всѣми готовыми элементами,

выработавшимися въ жизни западно-русскихъ православныхъ и только подставилъ къ нимъ свои заключенія.— Скачекъ, сдѣланный имъ при этомъ и указанный нами выше, былъ такъ нечувствителенъ, что его тогда не легко было замѣтить, потому что указанныя нами исключительныя обстоятельства, дававшія силу умозаключеніямъ автора Апокрисиса, продолжались постоянно и какъ будто теряли характеръ исключительности. Поэтому неудивительно, что сочиненіе Апокрисисъ читалось нарасхватъ, восхвалялось до небесъ православными во все время, пока не была возстановлена въ западно-русской церкви (1620 г.) высшая іерархія: тогда только оно было оцѣнено, какъ слѣдуетъ, и признано неправославнымъ.

Оцѣнивая теперь всѣ сношенія православныхъ съ протестантами и ихъ слѣдствія, указанныя нами до сихъ поръ, мы должны сказать, что, безъ всякаго сомнѣнія, вызванныя ими недоразумѣнія и уклоненія отъ православія улеглись бы сами собою съ возстановленіемъ западно-русской высшей іерархіи и не произвели бы больше никакого зла, если бы въ это дѣло не вмѣшались и теперь, какъ прежде, латиняне. Но отъ ихъ вмѣшательства эти недоразумѣнія и уклоненія получили совершенно другой видъ и до крайности взволновали умы православныхъ.— Латиняне постарались всѣми силами придать новую силу отношеніямъ православныхъ къ протестантамъ, которыя уже сами собою отживали свое время. Они преувеличили ихъ значеніе и на всѣ возможные лады стали воспѣвать плачевные гимны о погибели западно-русской православной церкви. Пересматривая эти плачевные гимны, нельзя не удивляться изобрѣтательности неутомимыхъ враговъ западно-русской церкви и нельзя вмѣстѣ измѣрить того зла, какое они ей ими дѣлали. Даровитѣйшіе,

ученѣйшіе люди латинской литовско-польской церкви бросились на всѣ факты, въ которыхъ выразились отношенія православныхъ къ протестантамъ, на всѣ важныя и неважныя мнѣнія православныхъ ученыхъ, въ которыхъ обнаруживалось хоть малѣйшее вліяніе протестантства и со всею силою своею схоластическаго ума и краснорѣчія открывали вездѣ ересь протестантскую, и все это они дѣлали съ такою, повидимому, искренностію, съ такимъ, повидимому, неподдѣльнымъ благорасположеніемъ, какъ будто были не латинянами, а ревностнѣйшими сынами западно-русской православной церкви. — Въ двадцатыхъ годахъ XVII столѣтія къ нимъ еще присталъ ученѣйшій и до сихъ поръ ревностнѣйшій защитникъ западно-русскаго православія, имѣвшій обширныя связи въ православномъ западно-русскомъ обществѣ и, что всего важнѣе, облеченный высшимъ іерархическимъ саномъ—полотскій и витебскій архіепископъ Мелетій Смотрицкій, перешедшій къ тому времени въ унію. Его почти десятилѣтняя, неутомимая проповѣдь объ уніи всегда начиналась и оканчивалась тою мыслію, что западно-русская церковь исполнена ереси протестантской. Онъ перебралъ всѣ доказательства этой мысли, приводимыя латинянами, и дополнилъ ихъ новыми, гораздо большей важности и убѣдительности для тогдашнихъ православныхъ. Онъ расказывалъ почти во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, писанныхъ имъ въ уніи, какъ самъ онъ постоянно руководствовался и заражался протестантскимъ ученіемъ, какъ потомъ, замѣтивъ это зло, онъ искалъ истины съ неутомимымъ усердіемъ, но нигдѣ не могъ найти ее, потому что все въ западно-русской церкви, за что онъ ни принимался, дышало ересью протестантскою. —Обращаясь при этомъ съ горькою насмѣшкою къ своимъ сочиненіямъ, писаннымъ въ

православіи, онъ говорилъ: «я училъ васъ (православныхъ) много, но вовсе не зналъ, чему училъ! Теперь я только одно знаю, что училъ васъ протестантству! Жажда истины, погибшей въ западно-русской церкви», говорилъ Смотрицкій «побудила меня отправиться на Востокъ и тамъ искать ее (близкіе къ Смотрицкому люди знали, что у него были другія побужденія къ этому путешествію), но каково же было мое изумленіе, когда и тамъ я вездѣ открывалъ и въ катехизисахъ и въ устныхъ сужденіяхъ восточныхъ христіанъ туже протестантскую ересь!» Эти мысли Смотрицкій окружалъ такою обстановкою, которая могла увлечь очень многихъ. Рядомъ съ ними онъ говоритъ о своемъ нетерпѣніи видѣть константинопольскаго патріарха и уваженіи къ нему, о своемъ благоговѣніи къ святымъ мѣстамъ, о многочисленныхъ литургіяхъ совершенныхъ имъ здѣсь съ пламенною молитвою о вразумленіи и спасеніи нѣкогда славнаго западно-русскаго народа, говоритъ о невольномъ томленіи души при видѣ уничиженія и посрамленія восточной святыни. При этомъ у него исторгается восклицаніе, что вездѣ восточное православіе унижено, поругано! За что же, спрашиваетъ Смотрицкій, Богъ такъ оставилъ эту Церковь? И потомъ расказываетъ, что сами ея іерархи оставили ее: такъ первый восточный іерархъ Кириллъ Лукарисъ константинопольскій зараженъ, по его словамъ, протестантскою ересью (¹). Извѣстно, какъ много тогда толковали на востокѣ и особенно на западѣ о уклоненіи Кирилла Лукариса въ протестантство,

---

(¹) Мы извлекли всѣ эти мысли и привели ихъ въ связь изъ многочисленныхъ мѣстъ трехъ попреимуществу сочиненій Смотрицкаго-Peregrynacij do stón wschodnich, Apologij peregryncij, Paraenesisa.

на основаніи катехизиса, изданнаго протестантами подъ его именемъ и наполненнаго протестантскими мнѣнія-ми. – Понятно поэтому, какъ легко многіе могли вѣрить словамъ Смотрицкаго. Ненадобно также забывать, что все это говорилъ недавно–лучшій архіерей западно-русскій, имѣвшій многочисленныхъ поклонниковъ, которые въ экстазѣ своихъ чувствъ дали ему даже очень странный титулъ – называли западно-русскимъ православнымъ оракуломъ. Мы никакъ не могли доискаться точныхъ свѣдѣній о числѣ православныхъ, оставившихъ свою церковь въ то время, но знаемъ, что никогда эта церковь не оскудѣвала такъ своими членами, какъ во все время разсказанныхъ нами сейчасъ волненій изъ за протестантсва. Почти всѣ образованные люди православные того времени какъ бы изчезаютъ съ лица земли. Ихъ то и дѣло приходится открывать между латинянами. Латиняне слѣдовательно достигли своей цѣли и недаромъ нападали на сближеніе православныхъ съ протестантами. Но это не единственное слѣдствіе поднятаго ими шума изъ-за этого сближенія.

Даже тѣ изъ православныхъ, которые не думали оставлять своей церкви при всѣхъ ея треволненіяхъ и меньше всего, казалось, вѣрили латинскимъ возгласамъ о протестантствѣ западно-русской церкви, очутились подъ явнымъ вліяніемъ латинства.—Встревоженные клеветою въ протестантствѣ своей церкви или, лучше сказать, тѣмъ, что эта клевета можетъ имѣть вліяніе на многихъ православныхъ, они явно отказались отъ всѣхъ сочиненій, которые, по мнѣнію латинянъ, заражены были протестантствомъ. Сюда, кромѣ Апокрисиса, включены были сочиненія Стефана Зизанія и даже Өриносъ Мелетія Смотрицкаго. Затѣмъ, они установили у себя, по примѣру

іезуитовъ, цензуру духовныхъ книгъ. Положимъ, что это безразличныя вещи, которыя могли имѣть мѣсто и безъ латинскаго вліянія, но что ужъ очень важно и замѣчательно, бросивъ теперь всѣ протестантскія сочиненія, какъ весьма опасныя, православные обратились къ латинскимъ сочиненіямъ и чаще и чаще руководствовались ими. Самыя училища ихъ съ тѣхъ поръ измѣнили свой характеръ и направленіе. До сихъ поръ въ нихъ вездѣ преобладалъ элементъ греческій; теперь его сталъ вытеснять и замѣнять элементъ латинскій со всею негодностію латинской схоластики, отразившейся вскорѣ на всѣхъ сочиненіяхъ западно-русскихъ писателей. Вообще нельзя не признать, что съ этихъ поръ западно-русскіе православные сдѣлали поворотъ къ латинству, что какъ извѣстно, произвело много волненій въ западной Россіи и въ восточной.—Вотъ, послѣдній извѣстный намъ результатъ отношеній православныхъ западно-русскихъ къ литовскимъ протестантамъ.

Далѣе мы не имѣемъ возможности слѣдить за этими отношеніями, по совершенному недостатку свѣдѣній. Впрочемъ, нѣтъ сомнѣнія, что многократныя разочарованія, и еще болѣе, начавшіяся затѣмъ смуты въ литовско-польскомъ посударствѣ—войны казацкія, войны съ Россіею и Швеціею положили конецъ этимъ отношеніямъ. Оба вѣроисповѣданія нашли себѣ теперь новые центры, къ которымъ тяготѣли (каждое къ своему) до послѣднихъ дней существованія Польши—православные къ Россіи, протестанты къ Швеціи и Пруссіи. Нельзя однако не замѣтить, что тѣ и другіе слѣдовали въ этомъ случаѣ одному и томуже началу — искали поддержки внѣ отечества, а это опять уравняло ихъ въ глазахъ поляковъ латинянъ, которые теперь стали на нихъ смотрѣть, какъ

на явныхъ измѣнниковъ Польши и преслѣдовали тѣмъ съ большею жестокостію. Такимъ образомъ, и теперь православные поневолѣ связаны были съ протестантами и нерѣдко несли на себѣ удвоенную отвѣтственность за сношенія съ иноземцами,—свои и протестантскія,

Какое же вывести общее заключеніе изъ всей этой исторіи? Исторія эта, какъ мы уже замѣчали, можетъ вызывать разнообразныя недоумѣнія, между которыми едвали не самымъ важнымъ будетъ то, что православные западно-русскіе не стояли всегда твердо на одной почвѣ—православной, а колебались то въ ту, то въ другую сторону,—то приближались къ протестантству изъ боязни латинства, то поворачивали къ латинству изъ боязни протестантства, значитъ, какъ будто, не имѣли твердаго и яснаго сознанія своей православной истины. И мы знаемъ не мало новѣйшихъ писателей, которые вслѣдъ за латинянами и протестантами литовско-польскими укоряли и укоряютъ ихъ то въ латинствѣ, то въ протестантствѣ,—вообще въ шаткости православныхъ убѣжденій. Мы не станемъ здѣсь ни опровергать, ни доказывать такого мнѣнія.—Укажемъ еще только на одно впечатлѣніе отъ этой исторіи, которое, думаемъ, вынесли изъ чтенія этой статьи многіе изъ нашихъ читателей, именно, что едвали когда послѣдователи восточной церкви находились въ такомъ трудномъ положеніи, какъ литовско-русскіе православные во времена уніи; едвали когда имъ приходилось рѣшать самимъ, болшею частію однимъ мірянамъ, безъ вѣрнаго руководства, среди жестокой, внѣшней борьбы, столько трудныхъ вопросовъ, какъ въ Литвѣ во времена уніи. Внимательный изслѣдователь этихъ временъ часто встрѣтитъ здѣсь и картины гоненій христіанъ въ первые вѣка и картины, напоминающія исторію арі-

анской ереси, съ тою только разницею, что здѣсь не было ни чудесъ, ни Аѳанасіевъ великихъ. Что же касается до того, какъ смотрѣть вообще на религіозный союзъ православныхъ съ протестантами, то полагаемъ, что эта исторія, при всей скудости ея фактовъ, достаточно показываетъ, какъ неудачна была самая мысль объ немъ. Она была на столько неисполнима, что ее даже не могли разъяснить, какъ слѣдуетъ.

М. Кояловичъ.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ И ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

(Статья первая).

Происхожденіе неоплатонизма легко изъясняется изъ разсмотрѣнія общаго состоянія греческой жизни со времени Александра великаго.

Послѣ завоеваній Александра великаго образованный міръ связанъ былъ одною общею жизнію. Формы науки, искусства, государства и религіи, возникшія изъ особеннаго историческаго хода и развитія отдѣльныхъ греческихъ племенъ, мало по малу утратили свое значеніе. Національное потеряло свое достоинство. На первый планъ, въ сознаніи, выступило понятіе о человѣчествѣ, объ интересахъ и стремленіяхъ общечеловѣческихъ. Началась новая эпоха, задача которой состояла въ томъ, чтобы приблизить національное къ общечеловѣческому, приладить содержаніе его къ духу всеуравнивающей цивилизаціи.

Въ философическихъ явленіяхъ александрійскаго времени обнаруживается тотъ же законъ, какой произвелъ указанныя нами перемѣны въ прочихъ сторонахъ жизни.

Философія грековъ, равно какъ и искусство ихъ, возникли изъ національныхъ особенностей въ жизни различныхъ греческихъ племенъ. Даровитѣйшіе люди, совоку-

пивъ господствовавшіе у нихъ (т. е. у этихъ племенъ) взгляды, привели ихъ въ единство и стройность системы. Почти всѣ эти системы заключали величайшія, но неопредѣленныя и неразвитыя мысли о божественномъ; а ѳика развивалась въ тѣсной связи съ политическою организаціею племенъ. Форма ихъ украшена была часто поэтическими и всего чаще миѳическими образами и картинами: но вообще была темна, загадочна, сбивчива и недоступна для большинства. Только послѣ основательной разработки и, такъ сказать, въ переплавленномъ видѣ эти творенія могли войти въ кругъ новаго образованія, которое искало твердаго и положительнаго, всеобщаго и общеобязательнаго. Прежде всего надлежало поставить общечеловѣческое на мѣсто національнаго. Надлежало опредѣлить смыслъ и цѣль человѣческаго бытія, независимо отъ всякихъ особенныхъ отношеній племени, государства, народа.

Заключеніе, до котораго дошла древнегреческая философія въ системахъ Платона и Аристотеля, имѣло своимъ основаніемъ совокупное и взаимное образованіе двухъ величайшихъ направленій мысли, изъ которыхъ одно принадлежитъ Іонійскому, другое—Дорійскому племени. Іонійская діалектика искала истины или основы измѣняющихся явленій въ *матеріи*, служащей ихъ основаніемъ; дорійская мудрость, напротивъ, видѣла вѣчное и божественное въ *формѣ*, считая, въ тоже время, чистѣйшимъ ея выражіемъ *число*. Одна изъясняла все происходящее изъ ближайшихъ причинъ; другая относила все къ дѣятельности эѳирной міровой души. Іонійская философія легко мирилась съ легкими нравами племени: пиѳагорейская, напротивъ, требовала строгой нравственной чистоты. Между тѣмъ какъ эта являлась глубоко религіозною и какъ

бы вдохновенною: та представлялась революціонною и атеистическою. Свободная критика, развившаяся въ аттической философіи, дала еллинскому сознанію средоточіе, въ которомъ она старалась соединить и примирить противоположности обоихъ направленій. Она допускала божественное и небожественное начала вещей, начало формы и начало матеріи, какъ равно необходимыя и стоящія въ вѣчномъ отношеніи, продуктъ котораго составляютъ всѣ явленія. То и другое начало доведены у Платона и Аристотеля до ихъ высшаго значенія. Понятіе матеріи, чрезъ отвлеченіе отъ нея всѣхъ качествъ, доведено до такой простоты, что въ ней исчезло все чувственное. И поелику форма понята какъ мысль, то чувственный идеализмъ италійской школы возведенъ въ духовное ученіе объ идеяхъ.

Александрійская эпоха воспроизвела какъ противоположность, такъ и уравненіе или примиреніе обоихъ направленій, чтобы дать имъ всеобщее систематическое выраженіе.

Эпикурейская школа взяла подъ свое покровительство матеріализмъ, развитый въ древней атомистической теоріи. Послѣдовательная атомистика, которая поставляетъ случай послѣднимъ закономъ міра, есть чистѣйшая формула совершенно-чувственнаго, матеріальнаго воспріятія вещей. Поэтому назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать естественному ощущенію, искать удовольствія и избѣгать непріятности. Свобода мудреца есть только утонченное искуство наслажденія.

Напротивъ стоицизмъ основывается на почитаніи формы, какъ божественнаго начала. Вселенная есть живое единство, проникнутое душою, по мыслямъ которой устрояется природа съ вѣчною необходимостію. Отдѣльныя

души суть истеченія изъ общей души, къ которой онѣ возвращаются. Сущность ея заключается не въ чувственномъ стремленіи, но въ вѣчной формѣ, въ свободѣ, въ томъ, чтобы проявить и осуществить законъ ума. Такимъ образомъ идеальное противопоставлено матеріальному; но только стоическій идеализмъ, также какъ пиѳагорейскій, самъ носитъ чувственный характеръ, потому что міровая душа и человѣческій духъ отождествлены съ тонкимъ эѳирнымъ огнемъ, изъ котораго сотворены звѣзды и который образуетъ послѣднюю субстанцію всякаго бытія. Такъ повторились два древнія направленія греческой мысли въ александрійскомъ періодѣ, въ своей взаимной противоположности.

Неоплатонизмъ сводитъ эту противоположность къ высшему единству. Подобно аттическимъ философамъ, онъ доводитъ понятія матеріи и формы до совершенной простоты и нематеріальности, и съ глубокомысленной діалектикой производитъ все изъ ихъ взаимнаго отношенія. По этому неоплатоники, съ полнымъ правомъ считаютъ свою философію возобновленіемъ аттической и присвоиваютъ себѣ только одну славу,—что они въ первый разъ поняли смыслъ тѣхъ древнихъ философскихъ ученій. Въ системѣ ихъ нѣтъ ни одной мысли, которой бы нельзя было найти у Платона и Аристотеля или произвесть отъ нихъ. Только, безъ сомнѣнія, ихъ умозрѣніе стоитъ подъ условіемъ александрійской эпохи и по характеру своему существенно отличается отъ древнихъ.

Аттическая философія, возникшая въ блестящее время народной греческой жизни, вращалась въ кругу богатѣйшей дѣйствительности. Мысль постепенно и непрерывно возносилась отъ непосредственнаго воззрѣнія и изслѣдованія чувственныхъ вещей въ область чистыхъ формъ и

снова возвращалась изъ нея къ внѣшнему міру. Созерцаніе Божества находило свое выраженіе въ практической жизни, въ искусствѣ, въ отношеніяхъ нравственныхъ и политическихъ. Внѣшній и внутренній міръ соединялись въ прекрасной гармоніи. Напротивъ у неоплатониковъ міръ оторванъ отъ Божества; органическія связи древней національной жизни навсегда разрушены. При этомъ матеріализмѣ, при этой распущенности новаго времени, благороднѣйшія натуры, у которыхъ оставалось сколько нибудь нравственной силы, искали спасенія только въ самоуглубленіи и какъ бы погруженіи въ самихъ себя. Богатство и разнообразіе явленій чувственнаго міра потеряли свою раздражительность; души, охладѣвшія къ чувственному, съ страстію устремлялись къ созерцанію Единаго, простаго, неизмѣннаго и непреходящаго. Вслѣдствіе этого глубочайшаго разъединенія между чувственнымъ міромъ и человѣкомъ, въ неоплатонизмѣ развивалось преобладаніе духовнаго, надземнаго. Ему чужды изслѣдованія о естественныхъ явленіяхъ въ жизни природы и человѣка,—о чувствованіяхъ любви и дружбы, изысканія объ искусствѣ и государствѣ, которыми наполнены сочиненія Платона и Аристотеля. Взоръ его обращенъ къ высочайшему. Онъ ищетъ исключительнаго и безусловнаго. Онъ только начинаетъ тамъ, гдѣ кончили аттическіе философы.

Чѣмъ послѣдовательнѣе и положительнѣе было умозрѣніе неоплатониковъ, тѣмъ настоятельнѣе выступала необходимость высшаго начала или послѣдняго основанія для всякаго бытія и познанія. Высочайшее, до котораго дошла аттическая философія, было чистою мыслію въ ея крайней простотѣ и называется у Аристотеля чистою или безусловною дѣятельностію, у Платона—Единымъ и Бла-

гимъ. Это было чистое отвлеченіе, къ которому привело начало обособленія формы отъ матеріи. Аттики рѣдко говорятъ о немъ и закрываютъ его разнообразіемъ чувственнаго бытія. У неоплатониковъ, напротивъ, оно является на первомъ планѣ и образуетъ собою средоточіе, около котораго вращается все ихъ мышленіе и къ которому сводится все дѣйствительное бытіе. Но таже систематика, которая такъ настоятельно требовала перваго начала, привела къ идеямъ іерархіи и эманаціи, поелику не допускала никакого отдѣльнаго бытія и все сводила къ единству. Такимъ образомъ весь міръ представляетъ одну строгую постепенность божественнаго откровенія. Въ этомъ же стремленіи того времени къ догматизму заключается объясненіе того явленія, что отдѣльныя фазы мысли мгновенно какъ бы оцѣпенѣвали, превращаясь въ олицетворенія и облекаясь образами.

Иѳика неоплатониковъ есть также систематическая обработка ученія, полученнаго въ преданіи. Уже Платонъ и Аристотель считали самымъ высокимъ въ человѣкѣ созерцательную дѣятельность чистаго ума. Въ ней, а не въ практической жизни, заключается послѣдняя цѣль нашей природы. Вмѣстѣ съ этимъ и Божество представляется заключеннымъ въ самомъ себѣ, погруженнымъ въ самаго себя. Равнымъ образомъ уже Платонъ, по орѳическопиѳагорейскому миѳу, считалъ ниспаденіе изъ невидимаго царства идей ниспаденіемъ душъ изъ высшаго бытія, тѣло темницею, а земной міръ, въ сравненіи съ вѣчнымъ, темною пещерою, изъ которой душа освобождается чрезъ очищеніе и энтузіастическіе порывы. Неоплатоники сполна приняли это ученіе. То созерцаніе Божества въ его высочайшей простотѣ, котораго Платонъ и Аристотель едва касаются въ смѣлыхъ порывахъ мысли, стало здѣсь

постояннымъ упражненіемъ духа. То браминское пресыщеніе жизнію, которое Платонъ влагаетъ въ уста умирающему Сократу и которое считаетъ смерть единственно философскимъ дѣломъ и жизнь философа—постоянною смертію, здѣсь составляетъ главный характеръ всякаго бытія. Внѣшняя жизнь стала призракомъ безъ содержанія. Созерцаніе Божества потеряло свой прекрасный характеръ живительнаго начала для общественной и политической жизни, превратившись въ исключительную цѣль всѣхъ помысловъ и стремленій, съ устраненіемъ изъ души всѣхъ другихъ самыхъ чистыхъ и законныхъ мыслей, расположеній и дѣйствій. Начало чувственнаго міра объявлено злымъ; связь съ земнымъ вмѣнена въ порокъ и преступленіе. Но чѣмъ тягостнѣе общеніе съ земнымъ, тѣмъ пламеннѣе порывъ къ вѣчному, отъ котораго душа и получаетъ откровенія въ состояніи изступленія. Лица, достигшія до такой степени совершенства, что сдѣлались способными къ созерцанію Божественной сущности, суть демоны высшаго порядка, мудрецы, чудотворцы, обладающіе чрезвычайными силами. Такихъ людей было много во всѣ времена язычества, такъ что можно указать цѣлый непрерывный рядъ ихъ (σειρα ερμάικη) съ глубокой древности до поздняго времени, съ Орѳея до Плотина. Они обладали непосредственнымъ божественнымъ откровеніемъ и передавали другъ другу истину, сохранившуюся до настоящаго времени. Основатели неоплатонической философіи, защищая это мнѣніе, хотѣли чрезъ это утвердить собственный авторитетъ и доставить религіи обширное и прочное историческое основаніе.

Такъ образовалась въ этой школѣ вѣра въ священную исторію и въ священное преданіе.

Съ этимъ соединялось еще новое явленіе въ исторіи

неоплатонизма. Чтобы доказать древность и непрерывность религіознаго преданія, александрійскіе философы издавали сочиненія подъ именемъ наиболѣе уважаемыхъ мужей языческой древности—Гермеса Трисмегиста, Орѳея и другихъ (1). Съ другой стороны, чтобы ввести подлинныя сочиненія знаменитѣйшихъ философовъ въ кругъ этого преданія, изъясняли ихъ аллегорически примѣнительно къ духу своего ученія (2).

Естественно, что наука, проникнутая такимъ духомъ, тѣсно примкнула къ Платону, который развилъ блестящимъ образомъ это религіозное направленіе философіи и котораго въ то время, до отдаленнѣйшихъ странъ Востока, считали защитникомъ греческой мудрости, и величайшимъ авторитетомъ, оракуломъ истины. Аристотель имѣлъ, по крайней мѣрѣ, такое же значеніе для школы и неоплатоники съ такимъ же правомъ могли бы называться неоаристотеликами. Пониманіе аттической, а вмѣстѣ съ нею всей древней греческой философіи, какъ одного цѣлаго, составляетъ основную мысль новаго творенія. Сочиненія Аристотеля читались и комментировались также, какъ сочиненія Платона, и мысли Платона вездѣ являлись подъ формою аристотелевскихъ опредѣленій.

Гораздо слабѣе была связь неоплатонизма съ народною религіею. Системы греческой философіи, за исключеніемъ развѣ аристотелевой, примыкали къ миѳическимъ воззрѣніямъ, матерія которыхъ у грековъ была такъ подвижна, эластична и многознаменательна, что всякій мы-

---

(1) Les *Hermetiques* paraissent avoir été composes à Alexandrie, tandis qu'il ne semble, au contraire, que les *Orphiques* sont émanésde l' ecole platonicienne d' Athenes. Histoire critique du Gnosticisme, par M. J. *Matter*, T. III, p. 184. ed. Paris, 1844.

(2) Geschichte der Philosophie, von N. *Sigwart*, 1, 269.

слитель могъ легко пользоваться ею для оболочки своихъ мыслей. Іонійскіе элементы, бытіе Элеатовъ, числа и фигуры Пиѳагора и идеи Платона превращались въ имена боговъ и богинь. Подобнымъ образомъ и неоплатонизмъ пользовался миѳическими формами и толковалъ древнія басни въ своемъ смыслѣ. Сначала онъ былъ разборчивъ на эти украшенія и рѣдко пользовался ими. Но когда развилъ свою систему и упрочилъ ея основанія: то сталъ пользоваться ими съ большею свободою. Ближайшимъ образомъ онъ усвоилъ себѣ платоническую миѳику, и развилъ изъ нея цѣлую іерархію боговъ. Отъ введенія греческаго миѳа въ умозрѣніе оставался только одинъ шагъ до введенія другихъ формъ естественной религіи, особенно гдѣ она представляла аналогію съ кругомъ его собственныхъ мыслей. Различныя мѣстныя и національныя системы вѣроученія древняго міра, по самому существу дѣла, были очень близки другъ къ другу и уживались безъ труда, и уже въ очень раннее время одинъ народъ видѣлъ въ божествахъ другаго своихъ собственныхъ боговъ. Уже Платонъ и Аристотель изрѣдка брасали взглядъ на религіи варваровъ. Платонъ часто съ уваженіемъ говорилъ о египетской мудрости. Аристотель находилъ въ религіозныхъ культахъ языческихъ народовъ остатки великой философской первобытной религіи, обезображенной баснями и вымыслами поэтовъ. Неоплатоники сперва изрѣдка, и какъ бы мимоходомъ, вводили эту мысль, а потомъ современи Ямвлиха начали развивать ее последовательно. Александрійское время сблизило между собою народы; греки ознакомились съ вѣроученіями и обрядами египтянъ и народовъ передней Азіи. Жреческія преданія восточныхъ народовъ распространились повсюду и сдѣлались общедоступными. Философія нашла, что они

согласны между собою въ главныхъ пунктахъ ученія. Мало помалу взглядъ ея распространился на весь языческій міръ, и наконецъ выразился въ формѣ опредѣленной мысли, что религіозныя преданія народовъ суть только различныя формы одного спекулятивнаго воззрѣнія и философъ есть гіерофантъ всей земли.

Поэтому совершенно произвольно и напрасно связываютъ неоплатонизмъ съ востокомъ, выводя его изъ круга еллинскихъ твореній и считая отраслію восточной мистики ([1]). Ненадо забывать, что грекоримское образованіе въ концѣ II-го столѣтія находилось еще во всей силѣ и на побѣжденный Востокъ взирало съ гордостію побѣдителя. Классическая древность все еще была единственнымъ идеаломъ всего прекраснаго и высокаго въ литетатурѣ и въ жизни. Духъ высшаго общества былъ еще совершенно западный. На христіанство образованный классъ смотрѣлъ какъ на религіозную секту низшаго разбора. Онъ отвращался съ ужасомъ и негодованіемъ отъ этихъ варваровъ, которые презирали еллинскія преданія, унижали боговъ и были совершенно безразличны въ отношеніи къ литературному вкусу и художественному исполненію. Никто не предчувствовалъ, что эта угнетенная и презираемая Церковь разрушитъ всю эту мнимую образованность Запада. Первое чувство опасности пробудилось въ половинѣ III-го столѣтія: защитниковъ язычества оживляла еще смутная надежда, что побѣда будетъ на ихъ сторонѣ. Но очарованіе продолжалось недолго.

На александрійскую школу можно осмотрѣть, какъ на реакцію запада противъ нагнетающаго восточнаго духа.

([1]) *Vacherot*, Histoire de l' ecole d' Alexandrie, 11, 93.

Плотинъ писалъ противъ гностиковъ, которые тогда были во всемъ *блескѣ* своей славы и казались самыми сильными и опасными противниками. Порфирій позже въ Сициліи продолжалъ эту работу. Письмо его къ Нектанебо опровергаетъ притязанія египетской жреческой мудрости. Но гораздо важнѣе и любопытнѣе отношенія неоплатониковъ къ христіанской Церкви, которая смотрѣла на нихъ, какъ на опасныхъ враговъ.

Поэтому можно судить, какъ несправедливо считать неоплатонизмъ произвольнымъ смѣшеніемъ философіи и религіи. Единственные источники его идей суть Платонъ и Аристотель, не въ эклектическомъ выборѣ и смѣшеніи, но въ органическомъ соединеніи. Эклектизмъ беретъ и усвояетъ себѣ отдѣльныя положенія, которыя ему нужны и пригодны, и не касается противоположностей въ философскихъ ученіяхъ; неоплатоники, напротивъ, находятъ единство въ самомъ началѣ этихъ ученій, въ основаніи, въ принципѣ: и это единство въ цѣломъ устраняетъ противорѣчія, замѣчаемыя въ частностяхъ. Содержаніе прочихъ философій они усвоили чрезъ посредство аттической философіи, которая соединила въ себѣ и примирила противоположности древнихъ ученій.—Но съ религіозными системами они не находятся ни въ какомъ внутреннемъ отношеніи. Неоплатонизмъ не занялъ у нихъ ни одной мысли. Миѳическое прилаживалось къ нему, а не на оборотъ. Онъ не заимствуетъ, но открываетъ и указываетъ въ различныхъ формахъ одну и туже истину.

Вообще несправедливо полагать характеръ неоплатоническихъ мыслителей въ мечтательной философской фантазіи, хотя и способной къ геніальнымъ проблескамъ, но всегда шаткой, колеблющейся и неопредѣленной. Напро-

тивъ самое высокое въ нихъ, это—геній систематики, то необыкновенное искусство, съ которымъ они соединяютъ въ одно различные и даже противоположные взгляды, связываютъ фрагменты, переводятъ миѳы въ понятія, разрушаютъ противорѣчія и устанавливаютъ тотъ же взглядъ на вселенную, какимъ смотрѣли на нее Платонъ и Аристотель. Если въ чемъ можно упрекать ихъ, то не въ необузданномъ разгулѣ фантазіи, а развѣ въ усиленной строгости системы ([1]).

Аммоній Саккасъ и его предшественники.

Задолго до того времени, какъ возникла собственно неоплатоническая школа, уже были возбуждены различныя стремленія, которыя, въ противоположность съ стоическимъ и епикурейскимъ воззрѣніями, подготовили возстановленіе философіи идей.

Извѣстно, что дѣятельность греческаго духа, со времени упадка національнаго бытія, обратилась на двѣ области, на филологію и точныя науки. Математическое образованіе составляло предметъ занятій неопиѳагорейцевъ, филологическое — платониковъ и аристотеликовъ перваго христіанскаго столѣтія.

Точныя науки обязаны своимъ первымъ развитіемъ неопиѳагорейской школѣ (возникшей въ Александріи въ началѣ 1-го христіанскаго вѣка ([2]), и въ нихъ глубоко укоренилась мысль, объ этомъ ихъ происхожденіи. Архимедъ является намъ пиѳагорейскимъ философомъ. Га-

---

([1]) Die philosophie des Plotin's von *Kirchner*. Holle, 1854. s. 1—14.

([2]) *Zeller*, Die philosophie der Griechen, III. s. 499.

ленъ столько же философъ, какъ врачъ, и притомъ философъ съ дорійскимъ характеромъ.

Съ продолженіемъ времени пиѳагорейскія начала незамѣтно соединились съ платоновымъ ученіемъ. Изъ этого смѣшенія возникло міровоззрѣніе, имѣющее свой особливый характеръ. Оно исходитъ изъ противоположности началъ положительнаго и отрицательнаго, единства и безпредѣльности, которыя вообще обозначаются какъ Богъ и матерія. Изъ Божества происходятъ идеи, чрезъ отображеніе которыхъ въ матеріи возникаетъ чувственный міръ. Среднее звѣно между ними, связующее противоположности, составляетъ понятіе о душѣ міра. Человѣческая душа, потерявшая свою чистоту въ соединеніи съ матеріею, должна возвратиться путемъ очищенія къ идеальному міру, изъ котораго она происходитъ [1].

Изъ этихъ воззрѣній еще до Аммонія, богатую и своеобразную систему развилъ *Нуменій* (въ концѣ II вѣка по Р. Х.), въ которомъ энтузіазмъ, вообще отличающій дорійскую школу, доходитъ до высокой степени. Онъ былъ убѣжденъ въ полномъ согласіи Платона съ Пиѳагоромъ, полагая, что первый заимствовалъ свое ученіе у послѣдняго, а оба—изъ древней мудрости браминовъ, маговъ, египтянъ и даже іудеевъ. Посредствомъ аллегорическаго изъясненія іудейскихъ преданій и евангельской исторіи онъ старался согласить свою философію съ іудейскими пророками. Въ особенности питалъ глубокое уваженіе къ Моусею и отъ него производилъ платоновы идеи о Богѣ и мірѣ; говорилъ даже, что Платонъ тотъ же Моусей, по—аттически говорящій (Clem. Al. Str. 1,

---

[1] *Zeller*, Die philosophie der Griechen, III, s. 523.

342. Euseb. Praep. Ev. X, 10, 14). Вслѣдъ за Платономъ онъ различаетъ ближайшимъ образомъ безтѣлесное, какъ сущее, отъ тѣлеснаго—являющагося. То неподвижно, неизмѣнно, безвременно; это—безпредѣльно, неустроенно, безжизненно. Поелику при этой противоположности Божество не можетъ дѣйствовать на матерію: то Нуменій вводитъ среднюю между ними сущность, третье Божественное начало ([1]), которому и приписываетъ собственно твореніе или образованіе міра. Оно принадлежитъ двумъ мірамъ—сверхчувственному по своей природѣ, чувственному по своей дѣятельности (Procl. in. Tim. V, 299. Conf. Numen. apud Evseb. Praep. Ev. XI, 18, 24). Въ Платоновомъ ученіи оно соотвѣтствуетъ душѣ міра, разлитой всюду и все устрояющей по идеямъ закона, порядка и гармоніи. Сообразно съ этимъ Нуменій различалъ въ человѣкѣ двѣ души—неразумную и разумную, которыя находятся въ постоянной враждѣ между собою. Отрѣшеніе отъ всего матеріальнаго составляетъ сущность добродѣтели и ведетъ къ блаженству, которое Нуменій полагаетъ въ созерцательной дѣятельности ума (Evseb. Praep. Ev. XI, 22, 6).

Съ другой стороны филологическія изслѣдованія привели опять къ аттической философіи. Уже и въ первомъ, но преимущественно во второмъ столѣтіи возвысилось это господство аттицизма, которому гелленская эпоха обязана своими лучшими твореніями. Первые грамматики и критики выставляли аттическія произведенія, какъ образцы поэзіи, исторіи и краснорѣчія. Ихъ изучали и комментировали до малѣйшихъ подробностей: но вмѣстѣ съ

([1]) Ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

тѣмъ незамѣтно входили въ самую аѳинскую жизнь. И чѣмъ болѣе знакомились съ великими образцами, тѣмъ болѣе возрастало удивленіе къ нимъ. Изъясненіе древнихъ образцовъ, критика и подражаніе составляли предметъ ученія въ риторическихъ школахъ, въучрежденіи которыхъ провинціи соперничали съ столицами. Юношество съ энтузіазмомъ занималось великими дѣлами прошлаго и въ тысячахъ похвалъ изображало подвиги гомерическихъ героевъ до-персидскихъ войнъ. Духъ Аѳинъ возродился къ новой жизни, съ обновленными силами."

Между прочими аттиками Платонъ и Аристотель были предметомъ многосторонняго изученія. На ихъ философскія ученія смотрѣли также, какъ на прочіе памятники аттической жизни—какъ на лучшіе образцы въ своемъ родѣ. Особенно Платонъ, у котораго чистота и изящество аттическаго стиля достигли своего высшаго развитія, былъ идоломъ времени. Эстетическое наслажденіе его сочиненіями соединялось съ необычайнымъ уваженіемъ къ нему, какъ къ мыслителю. Филологическое и историческое изученіе знаменитыхъ философовъ, въ продолженіе полувѣка, было лучшимъ средствомъ къ тому, чтобы понять ихъ въ духѣ ихъ времени. Цѣлый рядъ знаменитыхъ толкователей—Алкиной, Тавръ, Альбинъ, Кроній и Северъ для сочиненій Платона,—Бетъ, Кратиппъ, Александръ Эгиинскій и Афродисій для сочиненій Аристотеля составили точную герменевтику текста ихъ писаній, вслѣдствіе которой должно было выдти болѣе основательное разумѣніе ихъ, нежели какое возможно было до сихъ поръ. Съ точностію, доходившею до мелочей, изъяснены были, чрезъ сличеніе однихъ и тѣхъ же рѣченій въ разныхъ мѣстахъ, всѣ особенности ихъ рѣчи, миѳическія и образныя представленія, все темное въ нихъ и отрывочное. Ком-

ментаріи эти частію преподовались въ устныхъ чтеніяхъ, частію письменно. Многія изъ нихъ дошли до настоящаго времени и нѣкоторыя составляютъ совершенство въ своемъ родѣ (*Hegel's*, Vorlesungen Th. II. § 32).

Въ пиѳагорейцахъ съ одной стороны и въ комментаторахъ Платона и Аристотеля съ другой, неоплатонизмъ самъ признаетъ своихъ непосредственныхъ предшественниковъ. Проклъ и Симплицій цитируютъ ихъ наравнѣ съ главами ихъ собственной школы. Ямвлихъ комментировалъ Никомаха. Амелій вышелъ изъ идей Нуменія. Многіе оттуда же производили и ученіе Плотина.

Однакожъ еще большое разстояніе отдѣляетъ ихъ отъ неоплатониковъ. Пиѳагорейцы были совершенные дуалисты. Одно и матерія являются у нихъ, какъ равноправныя самостоятельныя начала, составляющія основаніе противоположности добра и зла. Вмѣстѣ съ этимъ все міровоззрѣніе распадается на противоположности, которыя въ послѣдней инстанціи, совершенно какъ у гностиковъ, изъясняются только привхожденіемъ міровой души. Комментаторы аттическихъ мыслителей стоятъ еще далѣе отъ неоплатоническихъ идей. Главнѣйшіе аристотелики втораго столѣтія не только убѣждены въ противоположности учителя ихъ съ Платономъ, но и систему его понимаютъ исключительно съ одной натуралистической стороны, которая съ возвышеннымъ ученіемъ Платона объ идеяхъ находится въ рѣшительномъ противорѣчіи. Платоники, съ своей стороны, не возвысились надъ чисто внѣшнимъ, ограниченнымъ разумѣніемъ Платона. Цѣлію ихъ было одно филологическое изъясненіе Платона, установленіе точнаго смысла во всѣхъ пунктахъ его ученія. Проклъ отказываетъ имъ въ философскомъ пониманіи Платона. Характеристику этой шко-

лы составляютъ личность Божества и вещественность материи — два пункта, которыми и отличается собственный, настоящій платонизмъ отъ тривіальнаго. Божество понято ими слишкомъ чувственно, какъ разумный художникъ. Подлѣ него находится, также отъ вѣчности, хаотическая матерія, которую они олицетворили, придавши ей злую душу. Слѣдовательно и здѣсь тотъ же дуализмъ, какъ у пиѳагорейцевъ, даже еще рѣзче. Все сотворенное носитъ въ себѣ эту противоположность добра и зла. Въ душѣ также два начала—божественное и небожественное, злое. Важнѣйшія понятія Платона о благѣ, объ идеяхъ и αὐτόζωον то безжизненно распадаются между собою, то произвольно смѣшиваются и отождествляются. Къ этому присоединились еще различныя суевѣрія. Естественно, что при подобномъ разумѣніи Платона, у него не могло найтись ничего общаго съ Аристотелемъ, и потому между послѣдователями и толкователями ихъ была непрерывная борьба.

Слѣдовательно нуженъ былъ особенный, творческій умъ, чтобы изъ этихъ разрозненныхъ и противоположныхъ элементовъ создать гармоническое зданіе греческой мысли: такимъ умомъ былъ *Аммоній Саккасъ*, который жилъ въ Александріи въ концѣ II-го христіанскаго вѣка.

Онъ былъ христіанскаго происхожденія; но личная склонность увлекла его къ язычеству. Порфирій у Евсевія (Ц. И. VI, 19) говоритъ: «Аммоній получилъ жизнь и воспитаніе отъ христіанскихъ родителей; но какъ скоро началъ мыслить и заниматься философіею, то тотчасъ обратился къ законному (то есть языческому) образу жизни». Онъ выступилъ въ качествѣ платоническаго учителя. Внутренняя сила мысли скоро собрала вокругъ него первые таланты времени.

что неоплатонизмъ обязанъ ему своею основною идеею и своею основною тенденціею, это подтверждается единогласнымъ свидѣтельствомъ школы.

Свѣдѣнія наши объ Аммоніѣ очень скудны. Мы знаемъ только, что онъ былъ независимый и оригинальный мыслитель,—что его образъ изъясненія Платона уклонялся отъ всѣхъ другихъ,—что онъ примирилъ платониковъ и аристотеликовъ, и ученія Платона и Аристотеля соединилъ органически въ одну систему ([1]).

Заслуга Аммонія собственно и состоитъ въ соединеніи Платона съ Аристотелемъ. Рѣшиться изъяснять Платона изъ Аристотеля и Аристотеля изъ Платона—точно геніальная мысль, и Аммоній первый употребилъ этотъ пріемъ. Онъ находилъ въ обоихъ ученіяхъ только различныя формы одной всеобщей системы, возстановленіе которой было его задачей. Съ соединеніемъ аттическихъ мыслителей сами собою укладывались въ одно цѣлое всѣ греческія философіи. Темное предчувствіе этого единства выступало уже въ древнѣйшей мудрости.

Нечего и говорить, что это соединеніе Платона и Аристотеля, послѣ строгаго филологическаго изученія ихъ, не могло быть поверхностнымъ смѣшеніемъ. Разности и противорѣчія въ безчисленномъ множествѣ пунктовъ устранены или сглажены вслѣдствіе единства ихъ духа, который господствуетъ надъ противоположностями буквы. Чрезъ это воспріятіе знаменитыхъ мыслителей всею пол-

---

([1]) Hierocles, ed. Needham. § 249—250. Οὗτος γὰρ (Ἀμμώνιος) πρῶτος ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας αληθινὸν καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας υπεριδὼν, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρϐ καὶ συνήγαγεν εἰς ἕνα καὶ τὸν ἀστασίαςον τὴν φιλοσοφίαν παραδέδωκε πᾶσι νοῖς ἀυτοῦ γνορίμοις

нотою сознанія, ученіе ихъ освобождено отъ той неподвижности, въ какую заковала его борьба партій.

Основныя черты системы, которую Аммоній открылъ въ аттическихъ мыслителяхъ, были тѣже самыя, что и въ древней, національной, пиѳагорейской мудрости. Но всепроникающая сила діалектики сообщила пиѳагореизму совершенно новый характеръ. Символы его превратились въ понятія и отвлеченный дуализмъ приведенъ къ единству.

Основатель неоплатонической школы училъ въ Александіри, бывшей средоточіемъ ученаго и литературнаго образованія. Посему для насъ весьма любопытенъ вопросъ, какъ онъ относился къ различнымъ учрежденіямъ и школамъ своего времени?

I) Въ Александріи былъ извѣстный музей, родъ ученаго общества, пользовавшагося покровительствомъ египетскихъ царей и римскихъ императоровъ. Это учрежденіе обязано своимъ началомъ Птоломею Сотеру и во всей древности не имѣло себѣ ни соперника, ни образца. При полной свободѣ отъ всѣхъ общественныхъ должностей, ученые музея обезпечены были въ способахъ жизни съ царскою щедростію. Правительство предоставило имъ выборъ занятій, но наблюдало за ихъ наставленіемъ въ отношеніи къ религіи и политикѣ. Такъ оно запретило киринейскому философу Гегезіи, прозванному Пейзиѳанатомъ, распространять идеи, противныя общественному порядку и доброй нравственности (1) и изгнало несчастнаго Зоила, свободно рассуждавшаго о литературныхъ вопросахъ. Вѣрно также политика была поводомъ къ назначенію жреца начальникомъ музея; между тѣмъ какъ въ Греціи

---

(1) *Cicer.* Tusculan. 1, 34. *Valer. Max.* VIII, 9, 3.

школы вообще были независимы отъ жреческаго сословія. Этому же обстоятельству или можетъ быть другому чему надобно приписать то, что въ обществѣ музея почти не было философовъ, между тѣмъ какъ были представители всѣхъ другихъ родовъ учености. Ничто не было препятствіемъ къ вступленію въ это общество. Позже сдѣлали ограниченіе только для іудеевъ и христіанъ. Знатное число славныхъ именъ украшаетъ собою списокъ членовъ музея. Много полезныхъ предпріятій начато и кончено было ихъ трудами. Въ особенности много сдѣлано для филологіи, критики, исторіи и математики. Но этимъ грекамъ на чужой почвѣ не доставало Греціи, чтобы свободный духъ ихъ могъ развернуться во всемъ его блескѣ и произвесть что либо достойное великихъ попеченій о наукѣ.

Съ началомъ римскаго владычества въ Египтѣ Александрія сдѣлалась городомъ философскимъ, какъ была прежде литературнымъ. Здѣсь были представители всѣхъ философскихъ школъ, но - внѣ музея. Аммоній, основатель неоплатонической школы, также не принадлежалъ къ музею.

II) Привлеченные славою Алексадріи и съ другой стороны, можетъ быть, въ надеждѣ разрушить средоточіе язычества, христіане основали въ виду музея огласительное училище (Διδασκαλεῖον или Παιδευτήριον). Между тѣмъ какъ въ музеѣ преподавалось все, исключая религіи, училище христіанское посвящено было исключительно религіозному наставленію. Но мало по малу кругъ его распространился, принявши въ себя философію, исторію, даже космографію—но въ подчиненіи Вѣрѣ. Преподаваніе философіи въ огласительномъ училищѣ было тѣмъ болѣе опасно для политеизма, что оно было эклетическое.

«То, что я называю философіею, писалъ Климентъ александрійскій, не есть ни философія стоиковъ, ни философія платониковъ, ни философія епикурейцевъ, ни философія перипатетиковъ; но то, что есть хорошаго въ каждой изъ этихъ школъ, то, что научаетъ справедливому съ знаніемъ: соединеніе всего этого я называю философіею» (1).

Первымъ наставникомъ училища, основаннаго по преданію евангелистомъ Маркомъ (2), былъ по свидѣтельству однихъ Аѳинагоръ, по другимъ Пантенъ, воспитанный въ правилахъ стоической философіи (3). Послѣ Пантена управленіе училищемъ принялъ Климентъ, съ уваженіемъ упоминающій о Пантенѣ, какъ о своемъ наставникѣ (4); послѣ Климента—Оригенъ, которому было осмьнадцать лѣтъ, когда онъ получилъ въ управленіе огласительное училище (5). Онъ держалъ двоякій курсъ наставленій. «Тѣхъ своихъ слушателей, въ которыхъ замѣтны были хорошія дарованія, Оригенъ вводилъ въ кругъ наукъ философскихъ, преподавалъ имъ геометрію, ариѳметику и другіе предуготовительные предметы, знакомилъ ихъ съ различными системами философовъ и объяснялъ написанныя ими сочиненія, дѣлая на каждое изъ нихъ свои замѣчанія и взгляды, такъ что у самихъ язычниковъ прослылъ философомъ. Напротивъ слушателей простыхъ и менѣе образованныхъ заставлялъ онъ изучать науки, входившія въ кругъ обыкновеннаго воспитанія, говоря, что эти знанія доставятъ имъ не малое

---

(1) Strom. 1, p. 338. ed.
(2) *Heronymus*. Catal c. XXXVI, p. 107.
(3) *Евсев*. Ц. И. V, 10.
(4) *Евсев*. Ц. И. V, 11, VI, 6
(5) Евсев. Ц. И. VI, 3.

облегченіе въ уразумѣніи и изъясненіи Божественныхъ Писаній ([1]) Впослѣдствіи затрудняясь преподавать все это одинъ, онъ предоставилъ себѣ заниматься съ болѣе совершенными, а преподаваніе первыхъ началъ поручилъ одному изъ друзей своихъ, пресвитеру Ираклу, мужу ревностно занимавшемуся Божественными предметами и не чуждому философіи ([2]). Въ дномъ изъ своихъ сочиненій оправдывая занятія свои философіею, Оригенъ пишетъ, что сдѣлалъ это по примѣру Пантена и Иракла, который уже пять лѣтъ бралъ уроки у учителя филисофскихъ наукъ (Аммонія), прежде чѣмъ онъ (Оригенъ) началъ слушать ихъ. Ираклъ, прибавляетъ Оригенъ, оставилъ даже обыкновенную, носимую имъ прежде одежду и сталъ ходить въ философскомъ плащѣ, который хранитъ доселѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не перестаетъ, по возможности, изучать и эллинскія книги ([3])». За Иракломъ слѣдовали, въ управленіи училищемъ, Діонисій Піерій, Ѳеогностъ, Серапіонъ и Родонъ. Аммоній не былъ совершенно чуждъ этому училищу. Мы замѣтили выше, что онъ былъ сначала христіаниномъ. Можно съ вѣроятностію допустить, что онъ получилъ первое понятіе о христіанскихъ догматахъ въ этомъ училищѣ. Послѣ того онъ былъ наставникомъ въ философіи Оригена, одного изъ знаменитѣйшихъ начальниковъ этого училища, и Иракла, помощника его въ учительскомъ званіи.

III) Кромѣ этихъ школъ въ Александріи были гностическія школы, изъ которыхъ первая основана была въ царствованіе Марка Аврелія Василидомъ, вторая, нѣсколько позже, Валентиномъ, третья, еще позже, Офитами.

([1]) Евсев. Ц. И. VI, 18.
([2]) Евсев. Ц. И. VI. 15.
([3]) *Евсее.* Ц. И. VI, 19.

Гностическія школы Египта были богаче и разнообразнѣе всѣхъ прочихъ гностическихъ школъ, безъ сомнѣнія потому, что здѣсь условія для развитія ихъ были благопріятнѣе, нежели въ другихъ странахъ. Съ одной стороны преданія древней мудрости, передававшейся изъ рода въ родъ въ святилищахъ Ѳивъ и Мемфиса, съ другой пособія александрійскаго музея и библіотеки,—далѣе распространеніе въ Александріи философскихъ ученій разныхъ школъ и, наконецъ, ученое изъясненіе и защищеніе Христіанства такими наставниками, каковы Пантенъ, Оригенъ, Климентъ — все это должно было возбудить египетскихъ гностиковъ къ большей самодѣятельности, нежели какую могли показать гностики другихъ странъ.

Какъ относился Аммоній къ этимъ школамъ, не знаемъ по недостатку памятниковъ. Замѣтимъ только, что въ Александріи гностиковъ смѣшивали съ христіанами, и на оборотъ, точно также какъ въ Аѳинахъ и Римѣ смѣшивали христіанъ съ іудеями. Цельсъ укоряетъ христіанъ въ заблужденіяхъ послѣдователей Василида, Валентина и Офитовъ.

И. Чистовичъ.

О МОНАШЕСТВѢ ПРОТИВЪ ПРОТЕСТАНТОВЪ.

II.

МОНАШЕСКАЯ ЖИЗНЬ ИМѢЕТЪ ТВЕРДЫЯ ОСНОВАНІЯ ВЪ СВ. ПРЕДАНІИ.

Что монашеская жизнь имѣетъ твердыя основанія въ священномъ Преданіи, этому служитъ доказательствомъ: А) то, что она не есть какое—либо позднѣйшаго времени нововведеніе въ Церкви, но ведетъ въ ней начало отъ временъ апостольскихъ;—Б) то, что, въ своемъ существованіи въ Церкви, всегда пользовалась уваженіемъ со стороны Церкви и всѣхъ ея Пастырей и Учителей не только какъ жизнь, вообще согласная съ духомъ Евангелія, но именно какъ жизнь, которой научили Самъ Іисусъ Христосъ и св. апостолы.

А.

Говоря о древности монашескаго образа жизни, мы не станемъ утверждать того, что не рѣшено еще окончательно ([139]); но представимъ только то, на что есть бо-

(139) Есть мнѣніе, что монашеская жизнь даже въ полномъ своемъ устройствѣ явилась еще въ вѣкъ апостольскій, и что преемство монашествующихъ продолжалось отъ самаго этого вѣка до Антонія В. Объ этомъ смот. Vies des S. Peres de desert. des Orient. t. 1, pag. 6—9; также Encyclop. Theolog. Diction. des ordr velig. t. 1, pag. 103—110. ed par. l'abbè Migne.

лѣе или менѣе прямыя и опредѣленныя свидѣтельства древности.

Слѣдя за свидѣтельствами древности, мы не можемъ обойти древнѣйшаго свидѣтельства св. Діонисія Ареопагита о монашествѣ. Въ книгѣ «О Церковной Іерархіи» онъ свидѣтельствуетъ, что въ его время существовалъ какъ особый чинъ монашествующихъ, который, по его словамъ, составляетъ «высшую степень между всѣми возводимыми къ совершенству», такъ и особое торжественное введеніе въ этотъ чинъ или посвященіе, при которомъ вступающій въ монашество предъ церковію и алтаремъ отрицался «отъ всякаго раздѣлительнаго (житейскаго) не только образа жизни, но и помысла» ([140]). Протестанты единодушно отвергаютъ какъ вообще подлинность писаній св. Діонисія, такъ и древность его свидѣтельства о монашествѣ.

Какъ бы то ни было, но то не подлежитъ никакому сомнѣнію, что христіане отъ самыхъ временъ апостольскихъ ради Бога и царствія Божія обрекали себя на тѣ подвиги, которые отличаютъ монашескую жизнь, притомъ —по обѣту.

1) Обращаясь къ Исторіи Церкви, мы видимъ въ первые три вѣка аскетовъ. Этимъ именемъ назывались

α) Тѣ, которые, подобно Аннѣ пророчицѣ, пребывали въ молитвѣ и время посвящали Богослуженію и вообще дѣламъ благочестія. Потому-то св. Кириллъ іерусалимскій, говоря объ Аннѣ пророчицѣ, которая не отходила отъ храма, пребывая въ постѣ и молитвахъ день и ночь, называетъ ее *ἀσκήτρια εὐλαβεστάτη* ([141]). Эту черту монашеской

([140]) Кн. о Церк. Іер. гл. 5, въ Хр. Чт. 1853 г., Іюнь, стр. 194—196.
([141]) *Cyrill* Catech. X, n. IX.

жизни, какъ жизни созерцательной, мы находимъ въ особенности въ жизни дѣвственницъ, которыя исключительно посвящали себя молитвѣ и дѣламъ благочестія и которыя, какъ увидимъ, извѣстны съ перваго вѣка. «Забыла я родителей, такой гимнъ влагаетъ въ уста—одной изъ дѣвственницъ св. Меѳодій, забыла я родителей, возжелавъ Твоей благодати, Слове! Забыла лики сверстницъ дѣвъ; забыла то, что мною хвались бы матерь и сродники. Ты сталъ для меня всѣмъ, Христе. Тебѣ посвящаю себя чистою, и съ свѣтильникомъ свѣтоноснымъ срѣтаю Тебя, Женише» ([142])! Гораздо ранѣе писалъ о дѣвахъ Тертулліанъ своей супругѣ: «посмотри на сестръ нашихъ, которыхъ имена у Господа; не взирая ни на красоту, ни на возврастъ, онѣ предпочитаютъ святую чистоту супружеству, хотятъ быть лучше невѣстами Божіими, для Бога прекрасными, для Бога дѣвами. Съ Нимъ живутъ онѣ, съ Нимъ бесѣдуютъ, съ Нимъ обращаются день и ночь. Приносятъ молитвы свои ко Господу, какъ вѣно; отъ Него удостоиваются милостей, когда захотятъ, какъ бы отъ супруга» ([143]). Нѣсколько общѣе выражается Оригенъ:» у Аѳинянъ одинъ первосвященникъ, и то, по укрѣпленіи себя цикутою, считается чистымъ и способнымъ совершать узаконенное Богослуженіе; безъ того не вѣрятъ ему, чтобы онъ могъ господствовать надъ чувственными пожеланіями и удерживать ихъ по своей волѣ. Но у христіанъ можно найти людей, для которыхъ достаточно одного Слова Божія, чтобы, отринувъ отъ сердца всякую похоть, служить Богу молитвами» ([144]).

([142]) Orat. 6.
([143]) Ad. Uxor. lib. 1, cap. 4.
([144]) Contr. Cels. l. 7.

β) Тѣ, которые проводили жизнь покаянную во внѣшнихъ подвигахъ самоумерщвленія—постѣ и воздержаніи въ большей сравнительно съ другими степени. Изъ нихъ одни воздерживались отъ употребленія мяса, подобно пиѳагарейцамъ, но совершенно по другимъ побужденіямъ. Пиѳагорейцы воздерживались отъ мясъ по причинѣ грубаго ученія о переселеніи душъ, опасаясь, чтобы напримѣръ отцу въ тѣлѣ какого—либо животнаго не убить и не съѣсть сына; а «мы, говоритъ Оригенъ, въ подобныхъ случаяхъ умерщвляемъ тѣло наше и порабощаемъ, желая умертвить земныя уды—блудъ, нечистоту, похоть злую, желая умертвить дѣла плоти» ([145]). Объ этомъ видѣ аскетизма упоминается и въ 51 правилѣ апостольскомъ, гдѣ говорится: «аще епископъ или пресвитеръ, или кто-либо отъ священнаго чина, воздерживается отъ брака, мяса и вина не ради подвига воздержанія (οὐ δι' ἄσκησιν), но по гнушенію, забывая, что вся добра зѣло, и что Богъ сотворилъ мужа и жену, и, такимъ образомъ хуля, клевещетъ на созданіе, да исправится, или да извержется, или да отлучится отъ Церкви. Такожде и міранинъ». Нѣкоторые не только не вкушали мяса, но часто по два, по три дня и даже болѣе проводили въ постѣ, ни сколько не вкушая пищи, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ напримѣръ Діонисій александрійскій и ранѣе егоИриней, ученикъ св. Іоанна Богослова. «Одни, говоритъ Ириней, вмѣняютъ себѣ въ обязанность поститься одинъ день, другіе два, иные еще больше, нѣкотрые время своего пощенія измѣряютъ сорока дневными и ночными часами» ([146]). «Не всѣ, пишетъ Діонисій, одинаково про-

---

([145]) *Orig.* Contr. Cels.
([146]) Apud. *Euseb.* H. E. l. V. c. XXIV.

водятъ шесть дней поста; но одни остаются всѣ шесть дней въ постѣ, другіе два, иные три, нѣкоторые четыре дня» ([147]). Были и такіе, которые для большаго преспѣянія въ благочестіи, подвизались въ бдѣніи, леживали на голой землѣ по цѣлымъ днямъ и т. п. ([148]).

γ) Причислялись къ аскетамъ и всѣ тѣ, которые проводили жизнь въ уединеніи, каковы были напримѣръ вдовицы и дѣвственницы Церкви, хотя церковные писатели и не говорятъ, чтобы онѣ жили въ монастыряхъ ([149]). Что вдовицы и дѣвственницы проводили жизнь уединенную не только по-одиночкѣ, но даже общинами, это видно изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ Меѳодія Тирскаго и особенно Тертулліана.

ϛ) Если кто отличался дѣлами особенной благотворительности и презрѣнія къ міру, если на примѣръ кто все свое имѣніе посвящалъ въ пользу Церкви, или въ пользу бѣдныхъ; то такъ же получалъ наименованіе аскета. Таковъ былъ Піерій, котораго Іеронимъ называетъ любителемъ чуднаго подвижничества и произвольной нищеты ([150]). Таковъ былъ Серапіонъ, епископъ антіохійскій, который, будучи посвященъ во епископа, пожертвовалъ всѣмъ своимъ имѣніемъ въ пользу Церкви, что было обыкновенно въ тѣ времена, какъ видно изъ примѣровъ Кипріана, Павлина и другихъ ([151]) и началось со времени апостоловъ и по примѣру какъ ихъ самихъ, такъ и Церкви іерусалимской при апостолахъ, о которой замѣчаетъ св. Лука: *елицы господіе селомъ, или домовомъ*

([147]) Apud. *Bereveg*. pand. t. 11, p. 3. *Dionys*. ep. canon.
([148]) *Bing*. Origin. Eccles. vol. 3, cap. 1, pag. 6.
([149]) Ibid. pag. 5.
([150]) De Scriptor. Eccles. c. LXXVI.
([151]) *Bing*. Origin. Eccles. Vol. 3, cap. 1, pag. 6.

бяху, продающе приношаху цѣны продаемыхъ, и полагаху при ногахъ Апостолъ (Дѣян. 4, 34. 35).

ε) Причислялись наконецъ къ аскетамъ вдовицы и дѣвственницы Церкви и всѣ, рѣшавшіеся на чистый подвигъ цѣломудрія ради царствія небеснаго. О дѣвственникахъ и дѣвственницахъ мы находимъ ясныя свидѣтельства отъ третьяго вѣка до вѣка апостольскаго. Въ ободреніе въ подвигѣ дѣвства и въ похвалу его въ послѣдней половинѣ III-го вѣка св. Меѳодій епископъ и мученикъ написалъ особое сочиненіе, подъ заглавіемъ «Симпосіонъ или Пиръ десяти дѣвъ». Еще ранѣе св. Кипріанъ, желая предостеречь ревнительницъ дѣвства отъ опасностей, имъ угрожающихъ, написалъ книгу: «Объ одеждѣ приличной дѣвственницамъ». Оригенъ, защищая христіанъ противъ клеветъ язычниковъ, говоритъ: «Презираемыя (мудрецами языческими) за невѣжество, называемые глупыми, невольниками, какъ скоро примутъ ученіе Іисуса и предадутъ себя вполнѣ Богу, столько становятся чужды всякаго сладострастія, нечистоты и плотскихъ похотей, что многіе, какъ жрецы совершенные, пребываютъ въ совершенной чистотѣ.... У другихъ мнимыхъ боговъ есть дѣвственницы, но въ весьма ограниченномъ числѣ; и я не вхожу въ разысканіе, стерегутъ ли ихъ или не стерегутъ, чтобы онѣ пребывали въ чистотѣ во славу какого-либо бога. У христіанъ подвижницы соблюдаютъ совершенное дѣвство не для наградъ и денегъ и не для пустой славы» ([152]). Тертулліанъ, убѣждая супругу свою, послѣ его смерти, не вступать во второй бракъ, такъ говорилъ ей: «посмотри на сестеръ нашихъ, которыхъ имена у Господа; не взирая ни на красоту, ни на воз-

---

([152]) Contr. Cels. l. 7.

растъ, онѣ предпочитаютъ святую чистоту супружеству; хотятъ лучше быть невѣстами Божіими, для Бога прекрасными, для Бога дѣвами... Сколько такихъ, которые прямо, послѣ крещенія, посвящаютъ плоть свою чистотѣ! Сколько такихъ, которые, по взаимному согласію, пресѣкаютъ супружескія отношенія—произвольные скопцы ради царствія небеснаго» ([153]). Минуцій Феликсъ говоритъ язычнику»: весьма многіе соблюдаютъ у насъ дѣвство, не тщеславясь тѣмъ предъ другими» ([154]). Аѳинагоръ, въ своемъ защищеніи Христіанства, также увѣрялъ язычниковъ: «среди христіанъ, между мущинами и женщинами, много можно найти такихъ, которые до глубокой старости пребыли безбрачны, находя въ семъ состояніи болѣе удобства благоугождать Богу» ([155]). Св. Іустинъ мученикъ, раскрывая въ своей апологіи правила, преподанныя Іисусомъ Христомъ Своимъ послѣдователямъ, писалъ: «весьма многіе у насъ того и другаго пола, сдѣлавшись учениками Христовыми еще въ дѣтствѣ и достигши теперь шестидесяти или семидесяти лѣтъ, пребываютъ въ дѣвствѣ. И я готовъ указать такихъ людей повсюду» (156). Восходя къ самому вѣку апостольскому, мы находимъ тоже самое. Постановленія апостольскія назначаютъ въ храмѣ особое мѣсто для дѣвственницъ, говоря: «дѣвы, вдовицы и престарѣлыя женщины да стоятъ или сидятъ впереди всѣхъ» ([157]), — и даютъ наставленія касательно избранія жизни дѣвственной: «о дѣвствѣ повелѣнія не получили, говорится тамъ отъ имени

([153]) Ad Uxor. l. 1, cap. 4. 6.
([154]) Octavius c. 31.
([155]) Legatio pro Christian. § 33.
([156]) Apolog. major. § 18.
([157]) Constitut. Apostol. l. 11, cap. LVII.

апостоловъ, но предоставляемъ свободѣ желающихъ, какъ обѣтъ. Объ одномъ только напоминаемъ, чтобы не давали обѣта легкомысленно» ([158]). Подобнаго рода наставленія мы находимъ и у св. Игнатія, мужа апостольскаго: «не возлагай ни на кого ига дѣвства, писалъ онъ къ одному пастырю: ибо не безопасно сіе стяжаніе и не легко сохранить его, когда бываетъ сіе по принужденію» ([159]). И къ св. Поликарпу, епископу смирнскому, онъ же писалъ: «если кто можетъ пребывать въ чистотѣ, во славу плоти Господней, да пребываетъ, но безъ тщеславія. Если же кто-либо хвалится, то погибъ; а если кто хочетъ быть уважаемъ болѣе, чѣмъ епископъ; то совершенно погибъ» ([160]). О св. Климентѣ римскомъ, также ученикѣ апостольскомъ, бл. Іеронимъ и св. Епифаній свидѣтельствуютъ, что онъ писалъ окружныя посланія къ дѣвственницамъ, и въ этихъ посланіяхъ исчерпалъ все, что можно сказать о чистотѣ дѣвства ([161]). Изъ перваго посланія къ Коринѳянамъ видно, что между ними были ревнители примѣра Апостола Павла, писавшаго къ нимъ: *глаголю же безбрачнымъ и вдовицамъ, добро имъ есть, аще пребудутъ, яко же и азъ* ([162]). Поликратъ, епископъ ефесскій (2 вѣка), свидѣтельствуетъ, что двѣ изъ дщерей Филиппа, одного изъ седми діаконовъ іерусалимской церкви (Дѣян. 21, 6), почившія въ Іерополѣ, пребыли въ дѣвствѣ до конца жизни ([163]). Тотъ же образъ жизни, по свидѣтельству Евсевія кесарійскаго, избрали сынъ и дщери другаго діакона іерусалимской

(158) Ibid. lib. IV, cap. XIV.
(159) *I. Damasceni* Parallela.
(160) Посл. къ св. Полик. гл. 5.
(161) *Hieronym*. lib. 1 contr. Jovinian.; *Epiphan*. Haeres. 30, cap. 15.
(162) 1 Epist. ad Corinth. cap. 39.
(163) Apud *Euseb*. H. E. lib. 3, cap. 31.

церкви, Николая ([164]). Вотъ рядъ свидѣтельствъ о дѣвствѣ, непрерывно восходящихъ отъ послѣдней половины III-го столѣтія къ самому вѣку апостольскому!

Такимъ образомъ почти всѣ особенности состава монашеской жизни несомнѣнно существовали еще отъ временъ апостольскихъ въ жизни аскетовъ. Не было, по видимому, въ тѣхъ вѣкахъ примѣровъ того только, чтобы кто—либо несъ особый подвигъ послушанія, подъ руководствомъ особаго отца духовнаго и въ подчиненіи правиламъ братства, какъ это видимъ въ послѣдствіи, когда монашескій образъ жизни пришелъ въ полное благоустройство. Тѣмъ не менѣе нельзя не признать того, что покрайней-мѣрѣ дѣвственницы и вдовицы церковныя, жившія уже въ первыхъ вѣкахъ общинами, даже на содержаніи Церкви ([165]), находились въ особенномъ повиновеніи пастырямъ Церкви и подъ ихъ ближайшимъ руководствомъ и несли преимущественно предъ другими подвигъ послушанія. Этого требовало съ одной стороны особенное уваженіе христіанъ къ дѣвственницамъ, вызывавшее Пастырей на особенное попеченіе объ нихъ. Потому—то св. Кипріанъ, въ книгѣ «объ одеждѣ, приличной дѣвственницамъ», показавъ необходимость всякому христіанину строго соблюдать правила жизни христіанской, говоритъ такъ: «теперь обращаю слово мое къ дѣвственницамъ, о которыхъ тѣмъ болѣе забочусь, чѣмъ выше онѣ славою. Онѣ суть цвѣтъ на древѣ Церкви, красота и благолѣпіе благодати духовной.... Къ нимъ—то я говорю, ихъ—то увѣщеваю, потому что боюсь нападенія діавола»([166]). Съ другой стороны того же тре-

---

([164]) Ibid. cap. 29.

([165]) *Chemnic.* Exam. decret.conc. Trident. pag. 668. *Bing.* Origin. Eccles. Volum. 3, l. 7, cap. 4, pag. 93.

([166]) Прибавл. къ Тв. св. Отц. 1843 г., стр. 288—289.

бовало существо жизни созерцательной, какую проводили дѣвственницы, какъ это было нами покано выше, и должно было побуждать ихъ искать для себя особеннаго руководства и особеннаго подчиненія лицамъ, которыя могли бы вести ихъ къ царству небесному,—какъ изъ среды пастырей Церкви, такъ и изъ среды ихъ самихъ, когда онѣ жили общинами.

И такъ, мы имѣемъ полное право утверждать, что стремленіе христіанъ первыхъ трехъ вѣковъ къ аскетизму было въ существѣ не другимъ чемъ—либо, какъ стремленіемъ къ монашеству, и монашеская жизнь существовала уже въ первыхъ трехъ вѣкахъ въ разныхъ видахъ аскетизма, только они въ то время представляются въ жизни христіанъ не въ такой связи, въ какой являются въ послѣдствіи въ жизни св. подвижниковъ—иноковъ съ 4-го вѣка и конца 3-го.

2) Но въ первыхъ трехъ вѣкахъ Христіанства мы видимъ не только подвиги, отличающіе монашескій образъ жизни, но и то, что христіане несли ихъ по обѣту цѣлой жизни. По крайней—мѣрѣ это несомнѣнно извѣстно о тѣхъ, которые проводили жизнь дѣвственную и нестяжательную. Что въ первые вѣка до св. Василія Великаго, избиравшіе родъ жизни дѣвственной и нестяжательной давали обѣтъ дѣвства и нестяжательности, объ этомъ свидѣтельствуютъ:

1) *Соборъ Анкирскій*, бывшій въ 314 году гораздо ранѣе епископства св. Василія Великаго. — 19-е правило этого собора гласитъ прямо: «давшіе обѣтъ дѣвства и нарушившіе обѣтъ да исполнятъ епитимію двоебрачныхъ».

2) *Св. Кипріанъ*. Въ посланіи къ Помпонію онъ замѣчаетъ о дѣвахъ: «если чрезъ обязательство вѣрности (ex fide) онѣ посвятили себя Христу, то пусть продолжаютъ

жить въ чистотѣ и непорочности ([167]). А въ книгѣ «объ одеждѣ дѣвственницъ» онъ прямо упоминаетъ объ ихъ обѣтахъ: «нѣкоторыя не стыдятся быть въ кругу дѣвицъ, выходящихъ замужъ, и, увлекаясь вольностію людей нецѣломудренныхъ, вести нескромные разговоры.... Какая нужда до брака той, которая не хочетъ вступать въ бракъ? И можетъ ли находить тамъ какое-либо удовольствіе дѣва, у которой совсѣмъ другіе занятія и обѣты» ([168])? На невѣрность дѣвы онъ смотритъ, какъ на прелюбодѣяніе, но такъ строго онъ смотрѣть не могъ бы, если бы онѣ не давали обѣта ([169]).

3) *Тертулліанъ.* Онъ называетъ дѣвъ *невѣстами Христа*, *посвященными будущему вѣку*, *имѣющими печать на своей плоти*,—такими наименованіями, которыя у послѣдующихъ отцевъ Церкви указывали на обѣтъ ([170]), и тѣмъ, конечно, намекаетъ на него ([171]).

4) *Постановленія апостольскія.* «О дѣвствѣ мы повелѣнія не получили, но предоставляемъ его свободѣ желающихъ, какъ обѣтъ (εὐχήν.). Объ одномъ только напоминаемъ, чтобы не давали обѣта легкомысленно. Ибо Соломонъ говоритъ: *благо еже не обѣщатися, нежели обѣщавшуся не отдати* (Еккл. 5, 4). И такъ, дѣва да будетъ чиста тѣломъ и душею, какъ храмъ Божій, какъ домъ Христовъ, какъ обиталище Духа Святаго. Давши обѣтъ, надлежитъ творить дѣла, достойныя обѣта, дока-

---

([167]) Ad Pompon epist. 62 (al. 4). Здѣсь кстати припомнить то, что сказано было выше о нарушеніи вдовицами первой вѣры, о которомъ говоритъ Ап. Павелъ въ 1-мъ посланіи къ Тимоѳею.—Намекъ на обѣтъ есть у Климента Александрійскаго (Strom. l. 3, §§ 12 et 15). См. G. Lumper. Hist. critic. pars IV, pag. 421—423.

([168]) Прибавл. къ Тв. св. Отц. 1843 г. стр. 289.

([169]) Diction. de Theolog. Ed. par Bergier. tom. 8, pag. 363.

([170]) *Васил. В.* прав. 18.

([171]) De Virgin. velandis.

зать, что обѣтъ сей истинный, данъ по ревности къ благочестію, а не въ укоризну браку ([172]).

5) *Папа Урбанъ 1* (227 г.). Онъ яснѣйшимъ образомъ говоритъ о жизни нестяжательной по обѣту. «Кто бы изъ васъ, писалъ папа христіанамъ, ни далъ обѣтъ не имѣть ничего собственнаго, пусть смотритъ, чтобы не нарушить ему своего обѣщанія: но то, что обѣщалъ Господу, да блюдетъ; потому что лучше не обѣщать, чѣмъ не исполнить обѣта, хотя онъ и лучше» ([173]).

Этого однакожъ мало. Есть основанія думать, что въ первенствующей Церкви давали по-крайней-мѣрѣ обѣтъ дѣвства не только предъ Богомъ и совѣстію, но и торжественно предъ Церковію и алтаремъ. Во-первыхъ: о дѣвственницахъ несомнѣнно извѣстно, что въ первые вѣка во храмѣ отдѣлялось для нихъ особое мѣсто, впереди всѣхъ женщинъ. Еще въ постановленіяхъ апостольскихъ говорится: «какъ пастыри безсловесныхъ овецъ и козъ становятъ ихъ по роду и возрасту, и каждая изъ нихъ подобная бѣжитъ къ подобной, такъ и въ Церкви. Младшіе да сидятъ въ порядкѣ.... Молодыя женщины (*ἁι νεωτέραι*) да сидятъ на своемъ мѣстѣ, если есть; если же нѣтъ, да стоятъ позади женъ. Замужнія и имѣвшія дѣтей да стоятъ особо. Дѣвы же, вдовицы и престарѣлыя женщины (*ἁι παρθένοι δὲ καὶ ἁι χῆραι καὶ πρεσβυτίδες*) да стоятъ или сидятъ впереди всѣхъ» ([174]). Замѣтимъ, что предоставленіе перваго мѣста во храмѣ дѣвственни-

---

([172]) См. выше прим. 158.

([173]) «Quicunque vestrum communem vitam susceptam habet et vovet, se nihil proprium habere, videat, ne pollicitationem suam irritam faciat: sed hoc, quod Domino est pollicitus, fideliter custodiat, quoniam satius est non vovere, quam votum, prout melius potest, non perficere» (***Binii*** Concil. tom 1, pag. 140, 6.).

([174]) См. выше прим. 157.

цамъ было свидѣтельствомъ уваженія Церкви къ ихъ подвигу. Спрашивается, какъ бы могли и дѣвственницы (разумѣемъ дѣвственницъ истинныхъ, ревновавшихъ о благочестіи) дозволять сами себѣ предсѣданіе или предстояніе во храмѣ, если бы онѣ давали Богу обѣтъ дѣвства втайнѣ, а не во храмѣ, и не явно для другихъ? Какъ бы и служители храма — діаконы или діакониссы, наблюдавшіе между прочимъ за благочиніемъ во храмѣ, могли имъ предоставлять тамъ первое мѣсто, если бы не слышали отъ нихъ торжественнаго обѣта дѣвства? Частныя слова дѣвственницъ объ ихъ обѣтѣ не давали, безъ сомнѣнія, права и основанія ни имъ самимъ присвоять себѣ честь, ни другимъ — отдавать ее дѣвственницамъ публично. Во-вторыхъ, въ Церкви велись въ древности списки дѣвственницъ (*κάνονες*). Объ этомъ мимоходомъ замѣчаетъ Сократъ, говоря о благочестіи равноапостольной Елены ([175]). Но какимъ образомъ могли быть ведены эти церковные списки, если бы дѣвственницы не объявляли своего намѣренія проводить жизнь въ дѣвствѣ предъ Церковію и Церкви? Далѣе,—св. Игнатій, отнюдь не отвергая свободнаго избранія дѣвства, а только предостерегая отъ принужденія къ дѣвству, какъ это было уже показано выше, такъ писалъ одному пастырю Церкви: «не возлагай ни на кого ига дѣвства, ибо не безопасно сіе стяжаніе, и не легко сохранить его, когда бываетъ сіе по принужденію» ([176]). Значитъ, пастыри Церкви въ его время могли возлагать иго дѣвства на желающихъ. Но какимъ образомъ? Конечно,— не иначе, какъ чрезъ посвященіе, торжественное приня-

---

([175]) Церк. Ист. *Сокр.* кн. 1, гл. 17, стр. 78.
([176]) См. выше прим. 159.

тіе и утвержденіе обѣта лицъ посвящаемыхъ. Это предположеніе вполнѣ оправдывается 36 правиломъ третьяго собора Кароагенскаго, указывающимъ, какъ видно изъ самаго правила, на болѣе древнюю практику Церкви: «пресвитеръ, безъ вѣдома епископа, дѣвъ *да не посвящаетъ*» ([177]). Наконецъ, св. Меѳодій Тирскій, описывая славу, ожидающую дѣвственницъ, отъ лица одной изъ нихъ, ясно намекаетъ на посвященіе ихъ, которымъ торжественно запечатлѣвался обѣтъ дѣвства, въ слѣдующихъ словахъ: «вотъ наше таинственное торжество, прекрасныя дѣвственницы! Вотъ *совершеніе* (τελεταὶ) *тайнодѣйствуемыхъ* въ дѣвствѣ! Вотъ награда за чистый подвигъ цѣломудрія! Обручаюсь Слову и пріемлю въ даръ вѣчный *вѣнецъ* нетлѣнія и богатство отъ Отца; *возложивъ вѣнецъ на главу, украшаюсь* свѣтлыми и не увядающими *цвѣтами* мудрости ([178]). *Обхожу со Христомъ*, воздающимъ награду на небеси, *окрестъ* безначальнаго и безсмертнаго Царя; *становлюсь свѣщеносицею* неприступныхъ свѣтовъ, и *воспѣваю новую пѣснь* съ ликомъ ангеловъ, возвѣщая новую благодать Церкви ([179]). А не много выше онъ раскрываетъ самый обѣтъ дѣвственницъ, говоря: «и законъ свидѣтельствуетъ, что *очиститися чистотою Господу* есть великій обѣтъ, выше всѣхъ обѣтовъ (числ. 6, 1). Что же значитъ совершенно посвятить себя Господу? Если уста мои буду отверзать для

([177]) *Binii* Concil. tom. 1, pag. 441.

([178]) *Оптатъ* (Contr. Parmen. l. VI) прямо говоритъ, что дѣвы, обручавшіяся Христу, надѣвали золотые наглавники (mitrellas aureas). А *Евсевій* (de Martyr. Palest. c. IX), говоря объ Еннаѳѣ изъ Скиѳополя, что въ Палестинѣ, претерпѣвшей мученичество во время гоненія Діоклитіанова, и замѣчая о ней «παρθενίας στέμματι καὶ αὐτὴ κεκοσμημένη», вѣроятно, тѣмъ дѣлаетъ намекъ на наглавники Оптата.

([179]) Orat. 6.

изъясненія Писанія, или для того, чтобы православно и достоприлично воспѣвать, по силѣ, Бога, и буду заключать, полагая дверь и храненіе устомъ, чтобы не говорить ничего суетнаго: то чисты уста мои и посвящаются Богу. Если и взоръ пріучу не прельщаться красотою тѣлесною и не услаждаться зрѣлищами безстыдными, но взирать горѣ: то чисты и очи мои и посвящаются Господу. Если буду заграждать слухъ отъ злословія и поношеній и отверзать для слова Божія: то и слухъ я посвятила Господу.... Если чиста я и сердцемъ, всѣ помышленія его посвящаю Господу, не помышляю ни о чемъ суетномъ, не живетъ въ немъ гордость и гнѣвъ,— помышляю о законѣ Господнемъ день и ночь: то истинно совершаю обѣтъ великій: *еже очиститися чистотою*» ([180]).

Все это мы говоримъ объ обѣтахъ противъ того, что утверждаютъ протестанты, именно: будто Церковь не знала обѣтовъ до св. Василія Великаго, который, говорятъ они, ввелъ обѣты, или по-крайней-мѣрѣ первый говорилъ о нихъ ([181]). Утверждая это, протестанты имѣютъ въ виду 19 правило св. Василія Великаго, въ которомъ онъ говоритъ: «обѣтовъ мужей не знаемъ иныхъ, какъ развѣ которые причислили себя къ чину монашествующихъ, которые молчаніемъ показуютъ, яко пріемлютъ безбрачіе. Но и для сихъ приличнымъ быти мню, да вопрошаются и да пріемлется отъ нихъ ясный обѣтъ дѣвства: и аще совратятся къ плотоугодному житію, да подпадутъ епитиміи, положенной для любодѣйствующихъ». На выше сказанное нами объ обѣтахъ даетъ намъ пол-

---

([180]) Orat. 5.
([181]) Diction. de Theolog. Ed. par. Bergier, tom. 8, pag. 363.

ное право слова св. Василія: «обѣтовъ мужей не знаемъ....», понимать совсѣмъ иначе, нежели протестанты. Какъ же именно? На это отвѣчаетъ за насъ исторія. Когда еще не вполнѣ опредѣлилось сословіе монашествующихъ, благочестивое подвижничество мужей заключалось вообще въ посвященіи жизни Богу, въ непрестанной молитвѣ, бдѣніи, воздержаніи, цѣломудріи и т. п. Но когда оно было подчинено положительнымъ правиламъ, уставамъ, начертаннымъ св. мужами, и въ-особенности св. Василіемъ Великимъ, то исполнять соединенные съ нимъ обѣты положено было не иначе, какъ въ чинѣ монашествующихъ (ἐν τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων), съ подчиненіемъ всему уставу ихъ сословія. Безъ сомнѣнія, этимъ не исключены и частные обѣты во славу и спасеніе души, предпріемлемые и внѣ монашества, но торжественное освященіе отъ Церкви отнесено только къ обѣтамъ монашества, которое одно признано въ ней, какъ особое сословіе Богоугодное. Объ этомъ и даетъ св. Василій свое правило, говоря, что не знаетъ другихъ обѣтовъ мужей, кромѣ монашескихъ, иначе говоря, не признаетъ торжественнаго принятія и освященія обѣтовъ мужей, кромѣ обѣтовъ тѣхъ изъ нихъ, которые вступаютъ въ чинъ монашествующихъ,—и свидѣтельствуетъ, что дѣвство для монашествующихъ столь необходимый и существенный долгъ, что хотя бы они не выражали этого обѣта словами, они принимаютъ его на себя вмѣстѣ съ своимъ саномъ (182). Такимъ образомъ словами св. Василія отнюдь не исключаются свидѣтельства древности какъ о томъ, что гораздо ранѣе св. Василія были даваемы Богу обѣты, такъ и о томъ, что было торжествен-

(182) Оп. Курс. Церк. Законов. А. I., вып. 2, разд. 2, стр. 40—41.

ное освященіе ихъ Церковію, по-крайней-мѣрѣ обѣта дѣвственницъ, о которомъ онъ самъ говоритъ въ предъидущемъ правилѣ.

Такъ, монашеская жизнь существовала и въ первые вѣка Христіанства, только не имѣла въ то время того устройства по всѣмъ своимъ сторонамъ, въ какомъ явилась въ четвертомъ вѣкѣ, когда, подъ руководствомъ св. отцевъ и начальниковъ иноческаго житія, образовалось особое сословіе монашествующихъ и когда оно, какъ сословіе, естественно было подчинено подъ надзоромъ Церкви и ея властію положительнымъ правиламъ и уставамъ,—какъ существовало въ христіанахъ тѣхъ вѣковъ и пламенное стремленіе къ монашеству. Если же, при всемъ расположеніи ихъ къ этому образу жизни, до четвертаго вѣка онъ не пришелъ въ полное благоустройство, на это были особенныя причины, отнюдь не ослабляющія его значенія. Съ одной стороны, языческое правительство Рима имѣло всѣ побужденія не дозволять христіанамъ проводить монашескій образъ жизни и образоваться между ними особому сословію монашествующихъ, потому что вообще съ подозрѣніемъ смотрѣло на христіанъ, предполагая въ нихъ людей, по своей Вѣрѣ, непріязненныхъ государству, смѣшивая ихъ притомъ (по-крайней-мѣрѣ нѣкоторое время) съ іудеями, которые озлобили римлянъ своими возмущеніями,—равнымъ образомъ и потому, что монашеская жизнь соединяется съ оставленіемъ дѣлъ житейскихъ и внѣшняго служенія гражданскому обществу, отъ чего, безъ сомнѣнія, она должна была казаться для язычниковъ жизнію праздною, противною пользамъ общества,—тѣмъ болѣе, что и обыкновенный образъ жизни христіанъ казался для нихъ образомъ

жизни людей безполезныхъ для общества ([183]). Съ другой стороны и Церковь не могла дозволить, какъ никогда и не дозволяла, своимъ чадамъ въ этомъ дѣлѣ, не предписанномъ закономъ Божіимъ, а предоставленномъ на произволъ каждаго, идти противъ требованій правительства, хотя и языческаго ([184]) и благочестіе ставить предлогомъ къ нарушенію правъ и обязанностей въ быту общественномъ. По этой-то причинѣ въ первые вѣка, какъ скоро открывалось гоненіе, являлись изъ подвижниковъ благочестія отшельники ([185]) не потому, конечно, чтобы страхъ мученій за вѣру гналъ ихъ въ пустыню, но потому, что гоненіе за вѣру освобождало ихъ отъ обязательства къ гражданскому обществу и правительству, враждебному Вѣрѣ, и давало имъ полную свободу уединяться, по слову Господа: *егда гонятъ вы во градѣ семъ, бѣгайте въ другій* (Матѳ. 10, 23). Потому-то въ жизни дѣвственницъ, которыя, какъ женщины, всегда были свободны отъ всякихъ должностей въ быту гражданскомъ и общественномъ, мы и видимъ значительное устройство жизни дѣвственной,—почти такое же, какое видимъ въ-послѣдствіи въ жизни монашествующихъ того и другаго пола. Потому-то, наконецъ, какъ скоро Вѣра христіанская была принята подъ покровительство равноапостольнаго Константина и государство стало дѣйствовать съ Церковію за-одно, стремленіе христіанъ къ благочести-

---

([183]) «Jnfructuosi in negotiis dicimur»—писалъ Тертулліанъ (Apolog. c. XL II).

([184]) Напр. Халкидонскимъ, вселенскимъ IV-мъ соборомъ постановлено: «не принимать въ монастырь никакого раба съ тѣмъ, чтобы онъ былъ монахомъ, безъ воли на то его господина» (Прав. 4. снес. пр. апостольск. 82).

([185]) Св. Павелъ Ѳивейскій удалился въ Ѳиваиду около 259 г., во время гоненія Декіева, особенно свирѣпствовавшаго въ Египтѣ.

вому подвижничеству, на время сдержанное, получивъ свободу, немедленно раскрылось со всею своею силою и славою въ монашествѣ, подвижниками — иноками населило необитаемыя дотолѣ пустыни, послѣ того не уступавшія, по многочисленности усерднѣйшихъ дѣлателей въ вертоградѣ Христовомъ, населеннѣйшимъ городамъ, и самыя печальныя степи превратило въ селенія небесныя. Какъ бы то ни было, но протестанты не правы, когда говорятъ, что въ первыхъ вѣкахъ до конца III вѣка монашеская жизнь не существовала ни именемъ, ни самымъ дѣломъ ([186]).

([136]) *Bing*. Origin. Eccles. Uolum. 3, cap. 1.

О МОНАШЕСТВѢ ПРОТИВЪ ПРОТЕСТАНТОВЪ.

(Окончаніе).

Б.

Существуя въ Церкви отъ первыхъ вѣковъ Христіанства, монашеская жизнь

1) Съ одной стороны не была отвергаема ни однимъ изъ Отцевъ и Учителей Церкви, блюстилей св. Писанія и апостольскаго Преданія, какъ въ первые вѣка—вѣка аскетизма, такъ и въ послѣдующіе, когда она получила полное устройство,—этого не могутъ не признать сами протестанты. Можетъ ли же быть, чтобы на пространствѣ столькихъ вѣковъ и изъ числа такого множества Отцевъ и Учителей Церкви, изъ которыхъ многіе отличены и особеннымъ обиліемъ благодати, особеннымъ помазаніемъ отъ Святаго, наставляющаго на всякую истину, и особенными дарованіями ума и образованіемъ, которые и сами ревновали по истинѣ и обязаны были Самимъ Богомъ блюсти ее не только въ себѣ, но и въ другихъ, которые притомъ различались между собою и по степени добродѣтелей, и по степени образованія,—можетъ ли быть, говоримъ, чтобы между ними не нашлось ни одного, который бы не сказалъ что-либо противъ монашеской жизни, если бы она сколько нибудь бы-

ла не согласна съ духомъ Евангелія, не говоримъ уже о томъ, если бы она по чему-либо была прямо противна этому духу, какъ думаютъ протестанты ([187])? Если бы даже мы не знали положительнаго взгляда Церкви на монашество; и въ такомъ случаѣ на ея молчаніе имѣли бы право смотрѣть, какъ на твердое основаніе для заключенія, что монашеская жизнь въ своемъ составѣ не заключаетъ ничего несогласнаго съ словомъ Божіимъ писаннымъ, или неписаннымъ; потому что Церковь, наставляемая Духомъ Божіимъ, со всею силою и со всѣмъ полномочіемъ богодарованной власти, всегда возставала противъ малѣйшей примѣси къ чистому ученію Вѣры и нравственности человѣческаго суемудрія.

2) Но несомнѣнно извѣстно, что монашеская жизнь, въ своемъ существованіи въ Церкви въ томъ видѣ и въ томъ духѣ, въ какомъ мы представили ее въ самомъ началѣ, всегда пользовалась особеннымъ уваженіемъ со стороны всѣхъ пастырей и учителей Церкви, какъ жизнь, вполнѣ согласная съ духомъ Евангелія, какъ жизнь, которой научилъ Самъ Іисусъ Христосъ и Апостолы.

Въ первые вѣка аскетовъ называли въ Церкви избраннѣйшими изъ избранныхъ (ἐκλεκτότεροι τῶν ἐκλεκτῶν), какъ лучшую и достойнѣйшую часть стада Христова ([188]). Особенно жизнь дѣвственниковъ и дѣвственницъ, которая была почти тѣмъ же, чѣмъ явилась монашеская жизнь впослѣдствіи, пастыри восхваляли и устно, и въ своихъ писаніяхъ. «Кто вступаетъ въ супружество, писалъ Эрма, тотъ не грѣшитъ; но если кто остается одинъ, удостоится большей чести предъ Господомъ. Соблюдайте

([187]) Diction. de Theolog. Bergier. tom. 5, pag. 344. 357.
([188]) *Клим. Александ*. Бесѣд. на слова: «какой богачь спасется»?

чистоту и стыдливость, и вы узрите Бога» ([189]). Дѣвственницамъ въособенности, какъ мы и видѣли, отдавали честь предстоянія во храмѣ, на нихъ обращали вниманіе и заботились объ нихъ болѣе, чѣмъ о тѣхъ, которые проводили обыкновенный образъ жизни. «Обращаю слово мое къ дѣвственницамъ, писалъ Кипріанъ, о которыхъ тѣмъ болѣе забочусь, чѣмъ выше онѣ славою. Онѣ суть цвѣтъ на древѣ Церкви, красота и благолѣпіе благодати духовной, лучшая часть стада Христова. Радуется о нихъ Церковь; въ нихъ изобильно процвѣтаетъ плодоношеніе сей матери. Къ нимъ—то я говорю, ихъ—то увѣщеваю; потому что боюсь нападенія діавола. Не напрасно сіе опасеніе, не тщетенъ страхъ; онъ ведетъ къ тому, чтобы дѣвы, которыя посвятили себя Христу и, отказавшись отъ плотскихъ похотей, по плоти и духу обрекли себя Богу, надлежащимъ образомъ совершали дѣло свое, за которое назначена великая награда... Первый, сторичный плодъ есть плодъ мучениковъ, второй въ шестьдесятъ кратъ—вашъ (Матѳ. 13, 8). Какъ мученикъ не думаетъ о плоти и мірѣ, не имѣетъ съ ними ни малѣйшаго общенія; такъ и въ васъ, которыя занимаете второе мѣсто по наградѣ славы, добродѣтель должна быть близка къ терпѣнію мученическому» ([190]). Защитники Христіанства, какъ-то Оригенъ, Минуцій Феликсъ, Аѳинагоръ, св. Іустинъ мученикъ, оправдывая ученіе и жизнь христіанъ предъ народомъ и правительствомъ языческимъ, на дѣвственниковъ и дѣвственницъ христіанскихъ указывали смѣло ([191]), какъ на

([189]) Pastor. l. 2, mand. 4, n. 4.

([190]) См. выше прим. 166.

([191]) Какъ произвольно выводимое протестантами отсюда заключеніе, что христіане первыхъ вѣковъ обрекали себя на дѣвство, внѣшніе под-

новое доказательство правилъ жизни христіанской, какъ на живые опыты божественной силы, дѣйствовавшей въ исповѣдникахъ Вѣры Христовой.

Тоже уваженіе, какимъ монашеская жизнь пользовалась въ Церкви въ первые вѣка, подъ видомъ аскетизма, осталось за нею и во всѣ послѣдующіе — въ вѣка полнаго благоустройства этого образа жизни и по начертаніи богомудрыми и богопросвѣщенными мужами положительныхъ правилъ и уставовъ для монашествующихъ. Голосъ вселенской Церкви касательно этого предмета мы слышимъ

а) Въ свидѣтельствѣ о монашеской жизни частныхъ Отцевъ и Учителей ея. Всѣ они единодушно смотрятъ на монашескій образъ жизни, какъ на образъ жизни досточтимый, ангельскій, божественный, которому учитъ насъ само слово Божіе; восхваляютъ правила святыхъ подвижниковъ — иноковъ; съ любовію останавливаются на ихъ жизни; нерѣдко указываютъ на нее мірянамъ для подражанія, невѣрующимъ для обличенія ихъ лжеименной мудрости и ихъ нравовъ, — и, когда изображаютъ высоту и достоинство этого образа жизни, дѣлаютъ это съ такимъ же убѣжденіемъ, съ какимъ излагаютъ и ученіе о высочайшихъ и спасительнѣйшихъ догматахъ Вѣры Христовой. Нѣтъ нужды свидѣтельства ихъ касательно этого образа жизни проводить чрезъ рядъ вѣковъ до позднѣйшаго времени. Мы остановимся только на Отцахъ и Учителяхъ Церкви 4-го вѣка, ближайшихъ ко временамъ апостольскимъ и высказавшихъ о монаше-

---

виги самоумерщвленія не потому, чтобы находили для этого основанія въ словѣ Божіемъ, а только изъ желанія опровергнуть клеветы язычниковъ (Diction. Bergier. t. 8, pag. 336), это не требуетъ поясненія.

скомъ образѣ жизни, можно сказать, все, что сказано впослѣдствіи. Что же они говорятъ?

Евсевій Кесарійскій, говоря о Θерапевтахъ, о которыхъ Филонъ написалъ цѣлое сочиненіе, подъ заглавіемъ: *о жизни созерцательной, или о молитвенникахъ,* на основаніи правилъ ихъ жизни, какія соблюдаются или должны были быть соблюдаемы и монашествующими, не сомнѣвается признать ихъ христіанами и ихъ правила первоначально преданными отъ Апостоловъ. Сказавъ о томъ, что Θерапевты, по свидѣтельству Филона, при самомъ вступленіи на поприще любомудрія (φιλοσοφίας), раздавали имѣніе свое ближнимъ, потомъ, оставляя всякое попеченіе о житейскомъ, выходили за городъ и водворялись въ уединенныхъ мѣстахъ и садахъ, Евсевій замѣчаетъ: «христіане того времени поступали такъ, безъ сомнѣнія, по духу сильной и живой вѣры, соревнуя въ подвижничествѣ жизни пророковъ. Да и въ признанныхъ (ἐν ταῖς ὁμολογȣμέναις—Дѣяніяхъ Апостольскихъ) повѣствуется, что всѣ ученики Апостоловъ, продавъ свои стяжанія и имущества, изъ цѣны ихъ удѣляли каждому, по мѣрѣ его нуждъ, такъ что между ними не было нуждающихся (Дѣян. 4, 34. 35). Далѣе, приведши свидѣтельство Филона о главномъ мѣстопребываніи Θерапевтовъ, о совершеніи ими таинствъ благочестивой жизни, чтеніи и изученіи Закона и Пророковъ, пѣніи хвалебныхъ пѣсней и составленіи новыхъ пѣсней и псалмовъ, Евсевій присовокупляетъ: «въ упомянутой книгѣ Филонъ разсказываетъ о Θерапевтахъ много и другаго, что сюда относится, но мнѣ показалось нужнымъ избрать *только то, что служитъ отличительнымъ признакомъ церковной жизни.* Если же кто думаетъ, что сказанное Филономъ не описываетъ исключительно евангельскаго общежитія, но

можетъ относиться и къ другимъ, кромѣ христіанскихъ подвижниковъ; тотъ пусть убѣдится по крайней мѣрѣ слѣдующими словами Филона,—человѣкъ благонамѣренный найдетъ въ нихъ неоспоримое объ этомъ свидѣтельство. Филонъ пишетъ: «полагая въ основаніе душевныхъ совершенствъ воздержаніе, они (Ѳерапевты) утверждаютъ на немъ прочія добродѣтели. Пищи и питія никто изъ нихъ не приметъ до захожденія солнца, потому что любомудріе, по ихъ мнѣнію, достойно свѣта, а нужды тѣла свойственны тмѣ: отсюда—первому они посвящаютъ весь день, а послѣднимъ—только малую часть ночи. Нѣкоторые изъ нихъ не вспоминаютъ о пищѣ и чрезъ три дня, если бываютъ исполнены жаждою знанія; другіе же, питаясь мудростію, богатою и щедрою раздаятельницею даровъ, такъ услаждаются и насыщаются ею, что удерживаются отъ тѣлесной пищи вдвое долѣе, и едва чрезъ шесть дней вкушаютъ необходимое». *Эти слова Филона*, замѣчаетъ Евсевій, по нашему мнѣнію, *относятся къ христіанамъ*. А кто и послѣ сего будетъ упорствовать въ прекословіи, тотъ да оставитъ свое сомнѣніе, убѣдившись *яснѣйшими признаками, которыхъ нельзя найти ни въ какой другой вѣрѣ, кромѣ христіанской, основанной на Евангеліи*. «Между тѣми, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь, говоритъ Филонъ, живутъ и женщины, и весьма многія изъ нихъ остаются дѣвами до старости, но сохраняютъ дѣвство не по принужденію, какъ иныя изъ еллинскихъ жрицъ, а по свободному произволенію, возбуждаясь ревностію и любовію къ мудрости. Желаніе провести съ нею всю жизнь заставляетъ ихъ отказываться отъ тѣлесныхъ удовольствій и стремиться къ пріобрѣтенію не смертныхъ, но безсмертныхъ порожденій, какія можетъ раждать изъ себя только душа, любящая Бога». Нако-

нецъ Евсевій дѣлаетъ общее замѣчаніе о томъ, что привелъ изъ Филона о жизни созерцательной, и говоритъ такимъ образомъ: «что Филонъ описывалъ все это, *имѣя въ виду первыхъ проповѣдниковъ евангельскаго ученія и правила, первоначально преданныя Апостолами,—это очевидно для всякаго*» ([192]). Свидѣтельство Евсевія весьма важно, не только какъ свидѣтельство его самаго — писателя ученѣйшаго, имѣвшаго подъ руками многочисленные источники апостольскаго преданія, но и какъ свидѣтельство всей Церкви его вѣка; потому что, высказывая свой взглядъ на правила монашеской жизни, какъ первоначально преданныя Апостолами, свидѣтельствуетъ въ то же время, что такъ смотрѣла на эти правила и вся Церковь, въ словахъ: «это очевидно для всякаго».

Св. Аѳанасій В. вотъ что писалъ къ монаху Аммуну: «два пути въ жизни: одинъ умѣренный и житейскій, разумѣю супружество, другой ангельскій и труднопроходимый, то есть, дѣвство ([193]). Если кто изберетъ путь мірской, т. е. супружество; то онъ, хотя не заслужитъ порицанія, однакоже не получитъ и столькихъ дарованій, а въ той мѣрѣ получитъ, въ какой самъ приноситъ плодъ *въ тридесять* (Матѳ. 13, 18). А если кто возлюбитъ путь чистый и премірный; то, хотя оный въ сравненіи съ первымъ суровъ и труденъ, однакоже идущій имъ пріобрѣтаетъ чудныя дарованія; потому что произрастилъ

([192]) Церк. Ист. кн. 2, гл. XVII, стр. 86—93.

([193]) У св. Отцевъ Церкви IV вѣка и позже подъ дѣвствомъ, въ сопоставленіи его съ супружествомъ, часто разумѣется монашество. Такъ и св. Василій Великій, сказавши сперва, что «Богъ далъ жизни человѣческой двоякаго рода направленіе, т. е. супружество и дѣвство», говоритъ ниже такъ: «соглашаешься ли, что Евангеліе дано и оженившимся? Вотъ тебѣ приведено въ ясность, что въ послушаніи Евангелію потребуется отчетъ у всѣхъ людей,—монахи ли они, или живутъ въ супружествѣ» (Твор. св. Отц. томъ IX, стр. 46—48).

совершенный плодъ — *во сто*» ([194]). Голосъ св. Аѳанасія В., важный самъ по себѣ, какъ голосъ одного изъ величайшихъ пастырей Христовой Церкви, по его высокимъ дарованіямъ, по его добродѣтелямъ, по его апостольской ревности о чистотѣ Вѣры, имѣетъ особенное значеніе—вселенское; такъ какъ посланію, изъ котораго мы привели слова св. Отца, 2-мъ правиломъ пято-шестаго вселенскаго, Трулльскаго собора усвоено каноническое значеніе. Св. Аѳанасій не однократно видѣлъ св. Антонія, котораго уважалъ, какъ мужа великаго по своей святости, и котораго жизнь описалъ для возбужденія въ вѣрующихъ ревности о благочестіи и для доказательства силы Вѣры Христовой и посрамленія язычниковъ, хвалившихся своею немудрою мудростію. Въ этомъ описаніи онъ съ любовію останавливается на самыхъ частныхъ случаяхъ и обстоятельствахъ жизни отца иноковъ и на правилахъ его духовныхъ дѣтей. «На горахъ, говоритъ онъ, были монастыри, подобно храмамъ, наполненные божественными ликами,—людьми, которыхъ жизнь проходила въ пѣніи псалмовъ, чтеніи, молитвахъ, пощеніи, бодрствованіи, которые всѣ свои надежды полагали въ благахъ будущихъ, жили въ дивномъ единеніи и любви и работали своими руками не столько для себя, сколько для другихъ, для бѣдныхъ. Это была обширная область, которой блаженные обитатели не имѣли другой заботы, кромѣ той, чтобы упражняться въ праведности и благочестіи. Кто могъ бы представить это безчисленное множество отшельниковъ, ихъ единеніе, такое искреннее, ихъ согласіе, такое чудное, которое отгоняло далеко отъ нихъ всякій духъ ропота и недовольства и

([194]) Твор. св. Отц. 1853 г., ч. 3, стр. 420.

устремляло ихъ всѣхъ единодушно къ преспѣянію въ добродѣтели! Кто могъ бы, говорю я, представить это, и въ тоже время не воскликнуть: *коль добри доми твои, Іакове, и кущи твоя, Ісраилю; яко дубравы осѣняющія, и яко садіе при рѣкахъ, и яко кущи, яже водрузи Господь, и яко кедри при водахъ* (Числ. 24, 5. 6)» ([195])!

Св. Василій В. предпринималъ путешествія въ Сирію, Палестину и Египетъ, изучалъ правила иноковъ, подвизавшихся въ этихъ странахъ. Обогатившись отъ нихъ духовными сокровищами и нашедши правила ихъ жизни совершенно согласными съ духомъ Евангелія, онъ удалился въ Понтъ и тамъ образовалъ общину монашествующихъ. Самъ руководилъ ихъ, училъ благочестивому подвижничеству и словомъ и примѣромъ,—и начерталъ для нихъ правила благочестивой жизни, указывая всегда основанія для нихъ въ Словѣ Божіемъ. Въ Словѣ о подвижничествѣ, разсуждая объ отреченіи отъ міра, св. Василій говоритъ такъ: «*пріидите ко мнѣ вси труждающіеся и обремененніи, и азъ упокою вы*,—говоритъ божественное Писаніе, указывая или на успокоеніе въ жизни настоящей, или на покой въ жизни будущей. Какъ бы то ни было, Господь сими словами призываетъ насъ къ Себѣ, увѣщевая насъ свергнуть съ себя частію бремя любостяжанія, раздавши богатство бѣднымъ, частію же, убѣждая къ тому, чтобы, благотворительностію облегчивши бремя грѣховъ, которые умножились вмѣстѣ съ богатствомъ, прибѣгали къ скорбной жизни монашеской. И такъ, кто рѣшился повиноваться Христу и воспріять сопутствуемую нищетою и не возмущаемую житейскими заботами жизнь монашескую, тотъ по истинѣ блаженъ и до-

---

([195]) Vit. S. Anton. c. 14.

стоинъ удивленія. Но я совѣтую такому не приступать къ сей жизни необдуманно, не представлять ее слишкомъ легкою и спасеніе несомнѣннымъ. Пусть онъ заранѣе упражняется въ перенесеніи трудовъ и скорбей тѣлесныхъ и духовныхъ, дабы, вступивъ въ подвиги, къ которымъ онъ не приготовилъ себя, впослѣдствіи, когда они сдѣлаются неудобоносимыми для него, ему не возвратиться въ прежнее состояніе съ безчестіемъ, осмѣяніемъ и упреками совѣсти». Нѣсколько ниже этотъ вселенскій учитель говоритъ: «человѣколюбивѣйшій Богъ для того и установилъ два образа жизни, чтобы тотъ, кто не можетъ переносить подвига безбрачной жизни, вступалъ въ супружество»,—и обращается къ ищущему подвига благочестія съ такими, возвышающими монашескую жизнь, словами: «ты, который желаешь возлюбить небесное житіе и быть соратникомъ учениковъ Христовыхъ,—напрягай силы свои къ перенесенію скорбей и мужественно вступай въ чинъ монаховъ! Если хочешь восхитить царствіе Божіе, съ усиліемъ достигай его: преклони волю свою подъ иго Христово, сжимай, дави, рѣжь выю свою. Изнуряй плоть свою подвигами добродѣтели: постомъ, бдѣніемъ, послушаніемъ, смиреніемъ, пѣснопѣніями, молитвами, слезами, трудами рукъ своихъ, перенесеніемъ скорбей, будутъ ли онѣ причиняемы злыми духами или людьми... Пребывай въ келліи не день и не мѣсяцъ, а многіе годы, воспѣвая своего Владыку день и ночь, подобно Херувимамъ. Если такимъ образомъ начнешь и окончишь скорбный путь твой, то за краткое время своихъ подвиговъ, по благодати Божіей, получить рай (196).

Св. Григорій Богословъ не обинуяся свидѣтельствуетъ,

---

(196) Хр. Чт. 1842 г., ч. 2, стр. 58—62.

что любовь къ жизни монашеской влагаетъ въ сердце христіанина Христосъ. Такъ говоритъ онъ о самомъ себѣ: «(мать моя) очистила руки мои божественными книгами и, обнимая меня, сказала мнѣ такое слово: ты рожденъ у меня по моимъ молитвамъ; о томъ теперь и молюсь, чтобъ ты былъ совершенъ. Таково желаніе матери,—и я покорялся ея желанію, будучи еще отрокомъ; юная душа моя принимала въ себя новый образъ благочестія; печать соблюдалась, по манію Христа, Который явно бесѣдовалъ съ рабомъ Своимъ, связалъ меня любовію къ цѣломудрію, обуздалъ мою плоть, вдохнулъ въ меня горячую любовь къ божественной мудрости и къ жизни монашеской,—начатку жизни будущей, къ жизни, не ищущей ребра, которое бы любило свою плоть, льстивыми же словами доводило до горькаго вкушенія, къ жизни, приносящей въ даръ Богу истинную любовь и не раздѣляющей рожденнаго всецѣло отъ Бога между женою и Христомъ, Который стезею узкой и трудной, чрезъ тѣсныя и не для многихъ проходимыя врата, въ торжественномъ сопровожденіи, приводитъ къ Богу меня—бога, изъ земли сотвореннаго, а не рожденнаго, и изъ смертнаго ставшаго безсмертнымъ,—приводитъ, съ великимъ Божіимъ образомъ привлекая и помощника моего—тѣло, подобно тому, какъ камень магнитъ притягиваетъ черное желѣзо» (¹⁹⁷).

Св. Ефремъ Сиринъ, преподавая разныя наставленія монашествующимъ, на монашескую жизнь смотритъ не иначе, какъ на жизнь по духу и правиламъ Евангелія, восхваляетъ ее и съ такою же увѣренностію утверждаетъ, что этотъ путь жизни право идущихъ по нему приводитъ

(197) Тв. св. Отц. 1844 г, ч. IV, стр. 294—295.

въ Царство Божіе, съ какою говоритъ о будущемъ судѣ и воздаяніи за гробомъ. «Монахъ, говоритъ онъ, отрекся ты отъ міра, отпущенъ на свободу, освободилъ тебя Христосъ; послѣ того не люби рабства суетному міру, да не *будутъ послѣдняя* твоя *горша первыхъ*. Напротивъ поработаемъ освободившему насъ Христу» ([198]). Въ другомъ мѣстѣ, дѣлая предостереженія отъ опасностей, угрожающихъ вступающему въ монашескую жизнь, онъ говоритъ: «возжелалъ ты, братъ, уединенной жизни? Къ доброму стремишься дѣлу, если сохранишь его до конца... Трезвись до конца, чтобы тебѣ, по собственному нерадѣнію и невнимательности, потерпѣвъ пораженіе, не сказать въ неразуміи: и въ монахи пошелъ я, но и тамъ не нашелъ спасенія. Итакъ, что же, братъ? Ужели уничтожимъ благодать Господню? Для чего порочить монашескую жизнь, когда самъ не восхотѣлъ пользоваться ею и потрудиться о душѣ своей? Ты увлекался больше своими похотями и услажденіями помысловъ, и винишь еще монашескую жизнь?... Возненавидѣлъ небесное, возлюбилъ земное, а самъ винишь монашескую жизнь? Не знаешь развѣ что написано: *погубитъ Господь вся глаголющія лжу* (Пс. 5, 7), и еще: *и не глаголите на Господа неправду: яко Богъ судія есть* (Пс. 74, 6. 8) ([199])? «Вы, превожделѣнные и возлюбленные братія,—съ такими словами онъ обращается къ братіямъ инокамъ, просившимъ у него наставленія въ жизни,—не разъ просили меня предложить вамъ слово о томъ, какъ надлежитъ вести себя удалившемуся отъ плотскихъ удовольствій, отъ образа жизни, обычнаго вѣку сему, и какъ должны вести себя въ от-

---

([198]) Тамъ же, том. XIII, стр. 40.
([199]) Тамъ же.

ношеніи другъ къ другу тѣ, которые, подражая апостольскому примѣру, описанному въ Дѣяніяхъ, сошлись въ одинъ священный сонмъ, въ одинъ учрежденный союзъ братства, и рѣшились всегда проводить вкупѣ благочестивую жизнь...» (200). Въ другомъ мѣстѣ св. Отецъ такъ восхваляетъ подвижниковъ—иноковъ: «благословенное стадо Христово, свѣтила вселенной и соль земли—вы совершенные подвижники! Подвигъ вашъ временный, а воздаяніе и похвала вѣчныя; трудъ вашъ кратокъ, а успокоеніе и совершенство не старѣющія» (201). А въ *Словѣ на второе пришествіе Господа,* отъ лица грѣшниковъ такъ взываетъ, въ полной увѣренности, что истинные иноки получатъ великое воздаяніе на небесахъ: «что же сказать намъ наконецъ? Спасите насъ всѣ праведные! Спасите насъ апостолы, пророки и мученики! Спаси, ликъ патріарховъ! Спаси, чинъ монашествующихъ» (202).

Св. Епифаній. «*И есть,* говоритъ Писаніе, *иже исказиша сами себе царствія ради* Божія (Матѳ. 19, 10). Это не кто другой, какъ изрядные апостолы, потомъ монахи и прочіе чтители дѣвства. Іоаннъ и Іаковъ, сыны Зеведеевы, пребывъ въ дѣвствѣ, и не отсѣкая членовъ своими руками, и не вступая въ бракъ, выдержавъ же борьбу въ своей душѣ, къ удивленію всѣхъ, получили вѣнецъ и честь за эту борьбу. Послѣ же нихъ сколько миріадъ тѣхъ, которые стали въ этомъ мірѣ проводить монашескую жизнь, въ монастыряхъ и въ общинахъ дѣвъ, пріяло эту честь, т. е. тѣхъ, которые не захотѣли имѣть сообщенія съ женами, но рѣшились вести и вели совер-

---

(200) Тамъ же, том. XVI, стр. 29. 30.
(201) Тамъ же, том. XII, стр. 97.
(202) Тамъ же, том. XIII, стр. 393.

шеннѣйшую борьбу, подобно тому, какъ Илія въ ветхомъ Завѣтѣ и Павелъ, который говоритъ: *глаголю же безбрачнымъ, яко добро имъ, аще пребудутъ, якоже и азъ*» (1 Кор. 7, 8) (203).

Св. Іоаннъ Златоустъ въ своихъ многочисленныхъ твореніяхъ нерѣдко касается монашеской жизни и говоритъ о ней со всѣмъ, отличающимъ его воодушевленіемъ, какъ о жизни, составляющей истое выраженіе духа благочестія христіанскаго и точнѣйшее осуществленіе правилъ, преподаннымъ Христомъ и Апостолами. Такъ, изобразивъ однажды превосходство жизни монаховъ предъ жизнію мірскою, онъ восклицаетъ: «а будущее ихъ,—какое слово можетъ выразить? Какой умъ постигнуть? Ихъ жребій ангельскій, неизреченное блажество, несказанныя блага? Можетъ быть, многіе изъ васъ теперь воспламенились и чувствуютъ въ себѣ желаніе вести такую прекрасную жизнь. Но что пользы, ежели, пока вы здѣсь, огонь горитъ, а, какъ скоро выйдете, все погасло,—и ваше желаніе пропало» (204)? А въ одной изъ своихъ бесѣдъ къ антіохійскому народу, по случаю явленія въ Антіохію окрестныхъ подвижниковъ иноковъ, для ходатайствованія предъ гражданскимъ начальствомъ за жителей, оскорбившихъ царя низверженіемъ царскихъ статуй, онъ со всею силою краснорѣчія приписываетъ ихъ поступокъ правиламъ ихъ жизни и утверждаетъ, что такое любомудріе (иноковъ) введено Христомъ. «Занимавшіе у насъ первыя должности, начальствующіе, владѣющіе несчетнымъ богатствомъ, пользующіеся великимъ дерзновеніемъ предъ царемъ, всѣ они, оставивъ домы пустыми, помышляли о

---

(203) Advers. haeres. l. II, t. 1. Contr. Valesios cap. IV.
(204) Бесѣд. LXVIII на Ев. отъ Матѳ. въ русск. перев. том. 3, стр. 181.

своемъ спасеніи; тогда-то оказалось, что значитъ вся дружба и родство ихъ; кого они прежде знали, тѣхъ во время злополучія и знать не хотѣли и сами желали быть ими незнаемы. А иноки, люди бѣдные, не имѣющіе ничего, кромѣ худой одежды, жившіе въ сельской простотѣ, казавшіеся дотолѣ ничтожными, пребывавшіе въ горахъ и лѣсахъ, предстали, какъ какіе-нибудь львы съ великою и благородною отвагою, между тѣмъ какъ всѣ боялись и трепетали,—предстали и прекратили бѣдствіе, не въ продолженіи многихъ дней, а въ короткій промежутокъ времени. И какъ храбрые герои, не только самою борьбою съ противниками, но и однимъ появленіемъ въ станѣ и своимъ крикомъ, обращаютъ въ бѣгство враговъ; такъ и эти,—въ одинъ день и сошли съ горъ и говорили съ судьями, и прекратили бѣдствіе, и возвратились въ свои жилища. *Таково любомудріе, введенное Христомъ!* Не будемъ же унывать, возлюбленные, но станемъ питать благія надежды. Ибо, если дерзновеніе иноковъ предъ людьми могло отклонить такое бѣдствіе, то чего не сдѣлаетъ дерзновеніе ихъ предъ Богомъ? Это будемъ говорить и язычникамъ, когда они осмѣлятся разсуждать съ нами о своихъ философахъ. Изъ настоящаго поведенія философовъ видно, что и прежнее у нихъ было ложно; а изъ этого (любомудрія иноковъ) ясно, что и прежнее у насъ было истинно, что т. е. говорится объ Іоаннѣ, Петрѣ и о всѣхъ другихъ. Такъ какъ *иноки наслѣдовали ихъ* (Апостоловъ) *благочестіе,* то ихъ же и дерзновеніе показали; такъ какъ *воспитались въ тѣхъ же законахъ* (въ какихъ и Апостолы), то ихъ же доблестямъ и поревновали. Такъ, не нужно намъ Писаній, чтобы доказать доблесть апостольскую, потому что *самыя дѣла вопіютъ и ученики являютъ собою учителей;* не нужно намъ

словъ, чтобы обличить лживость язычниковъ и малодушіе ихъ философовъ, потому что самыя дѣла, и настоящія и прежнія, вопіютъ, что все у нихъ—баснь, мечта и притворство» ([205]). Этотъ же величайшій изъ святителей Христовыхъ, среди богатства, роскоши и великолѣпія своего города, искалъ, какбы, взорами блаженной пустыни Египетской, гдѣ тогда во всей красѣ процвѣтала монашеская жизнь, и, созерцая мысленно ея духовныя красоты, съ благодатнымъ одушевленіемъ указывалъ на нее своимъ слушателямъ. «Перенеситесь мыслію въ Египетъ, говорилъ онъ, тамъ увидите вы новый рай, прекраснѣе самыхъ роскошныхъ садовъ, увидите сонмы Ангеловъ, подъ видомъ людей, цѣлые народы мучениковъ и дѣвъ, власть діавола, въ конецъ попранную, и царство Христово, повсюду цвѣтущее; увидите, что земля, бывшая колыбелью наукъ, искусствъ и философіи, гордившаяся предразсудками и суевѣріями, которые разливала по міру, всю славу свою поставляетъ нынѣ въ томъ, чтобы быть вѣрною ученицею рыбарей, пренебрегать ложною мудростію мнимыхъ мудрецовъ и знать одно ученіе, проповѣданное мытаремъ и скинотворцемъ, и славиться Крестомъ Іисуса Христа, воздвигнутымъ для взоровъ каждаго. Не въ однихъ городахъ можно удивляться столь чудному преобразованію вещей, — подите въ пустыню: тамъ гораздо болѣе чуднаго представится глазамъ вашимъ. Вся обширная область та—не иное что, какъ одинъ огромный лагерь, гдѣ, подъ знаменемъ Іисуса Христа, упражняются во всѣхъ доблестяхъ христіанскихъ, гдѣ ведутъ жизнь чисто небесную. Тамъ и слабый полъ соперничаетъ въ совершествѣ съ самыми ревностными по-

(205) 16 Бесѣд. къ ант. нар. въ русск. перев. т. 1, стр. 543—550.

движниками... Сравните же прежнее состоянiе Египта, который былъ такъ чуждъ истиннаго Бога и такъ глубоко погруженъ въ грубѣйшiя суевѣрiя, съ его нынѣшнимъ состоянiемъ, и падите къ стопамъ Iисуса Христа, исповѣдуя Его всемогущество. Тамъ не знаютъ теперь другой философiи, кромѣ той, которая занимается предметами истинной Вѣры; тамъ говорятъ о древнихъ богахъ, которыхъ чтили отцы, развѣ только для того, чтобы оплакать заблужденiя этихъ чтителей и предать проклятiю ложную мудрость мнимыхъ философовъ, такъ долго державшихъ ихъ въ заблужденiи. Тамъ чтутъ одну истинную мудрость, которую принесли туда изъ Iудеи наши рыбари. Тамъ жизнь вполнѣ согласна съ Вѣрою и сколько чиста Вѣра, столько же непорочны и святы нравы. Тамъ не довольствуются и тѣмъ, что отрекаются отъ мiра и распинаются ему: созерцанiя празднаго нѣтъ у пустынниковъ; они занимаютъ и плоть свою прилежными работами, а плоды ихъ дѣятельности, раздѣленные рукою любви, служатъ пропитанiемъ для бѣдныхъ. И вотъ какъ употребляютъ они время: ночь бодрствуютъ и поютъ пѣсни Господу; день молятся и работаютъ руками, какъ дѣлалъ и великiй Апостолъ. Ахъ, если бы вы собственными глазами узрѣли картину, которой одинъ очеркъ представляемъ вамъ!... Съ разсвѣта, прежде чѣмъ настанетъ день, вмѣстѣ съ восходомъ денницы, они уже на ногахъ. Съ головою свѣжею и свободною отъ всякой суеты, они начинаютъ дневное время пѣнiемъ псалмовъ и священныхъ пѣсней, совокупно прославляя Владыку вселенной и вознося Ему благодаренiя за всѣ, общiя и частныя милости, которыя Онъ щедро ниспосылаетъ смертнымъ. Блаженнѣе самаго Адама въ раю земномъ и достойные сравненiя съ одними Ангелами, они поютъ вмѣстѣ съ

ними: *слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе!* У нихъ нѣтъ шелковыхъ одеждъ, сотканныхъ изнѣженностію и тщеславіемъ. Узрѣвши, вы сочли бы ихъ за земныхъ тѣхъ Ангеловъ—Илію, Елиссея, Іоанна Крестителя, Апостоловъ; подобно имъ, они облечены—иной въ козіи кожи, другой—въ верблюжью шерсть и едва не истлѣвшія отъ времени одежды. Послѣ священныхъ пѣсней, повергаясь на землю, они призываютъ Господа и просятъ у Него милостей не такихъ, о которыхъ заботятся въ мірѣ, не богатствъ земныхъ, которыя они презираютъ, но богатствъ истинныхъ, съ которыми они безъ страха явятся на судъ предъ лице Судіи живыхъ и мертвыхъ... Внѣ общественнаго собранія каждый изъ нихъ одиноко бесѣдуетъ—или съ Исаіею, или съ Апостоломъ, или съ другимъ св. писателемъ, и размышляетъ—то о природѣ Божественной, то о предметахъ, подлежащихъ чувствамъ, то о вышечувственномъ, о тщетѣ жизни, о надеждѣ будущаго и благахъ вѣчныхъ... Какъ пчелы изъ сока цвѣтовъ и розъ земныхъ, такъ они извлекаютъ самое существенное изъ Писанія; благодать Духа Св. наполняетъ ихъ, какъ готовые сосуды, благими внушеніями своими, которыя и претворяются ими въ собственное существо ихъ. Хотите ли больше знать объ этой духовной пищѣ? Приблизьтесь къ пустынникамъ, и вы сами обоняете исходящее отъ нихъ благовоніе небеснаго питанія. Ихъ уста не открываются ни для постыдныхъ разговоровъ, ни для мірскихъ жалобъ, ни для язвительныхъ словъ. Ничего, недостойнаго неба, не исходитъ изъ нихъ,—ничего, что не имѣло бы пріятности млека и меда. Кущи пустынниковъ не уступаютъ самому небу, потому что Ангелы и Царь Ангеловъ нисходятъ посѣщать ихъ. Нѣкогда посѣщали Они Авраама въ его

семействѣ, поелику знали его усердіе къ гостепріимству; не тѣмъ ли болѣе восхотятъ они имѣть общеніе съ людьми столь совершенными, которые, будучи еще во плоти, всецѣло отрѣшились отъ узъ ея?... Сколько Ангеловъ веселится объ этой чистой и невинной жизни! Ибо если для нихъ великая радость на небеси и о единомъ грѣшникѣ кающемся, то какъ не торжествовать имъ при видѣ столькихъ праведниковъ, ведущихъ на землѣ жизнь ангельскую» (206)!

Блаженный Іеронимъ. «Римляне, говоритъ онъ, имѣютъ у себя образцами Камилловъ, Фабриціевъ, Регуловъ, Сципіоновъ. Философы имѣютъ въ виду у себя Пиѳагора, Сократа, Платона, Аристотеля. Поэты соревнуютъ Гомеру, Виргилію, Менандру, Теренцію, историки—Ѳукидиду.... А мы имѣемъ своими начальниками Павловъ и Антоніевъ, Юліановъ, Иларіоновъ, Макаріевъ. Но обращусь къ авторитету Писанія:—нашъ начальникъ Илія, Елиссей, наши начальники сыны пророческіе, которые жили въ поляхъ и пустыняхъ, и дѣлали себѣ кущи у потоковъ Іордана, кромѣ ихъ и сыны Рихава, которые не пили ни вина, ни сикера, которые жили въ шатрахъ, которые гласомъ Божіимъ чрезъ Іеремію были похвалены и которымъ было обѣщано, что отъ племени ихъ *не оскудѣетъ мужъ стояй предъ Господемъ*» (Іерем. 32, 5) (207). «Мы удаляемся отъ брака, но отнюдь не потому, чтобы слѣдовали ученію Маркіона и Манихеевъ, и воздерживаемся отъ всякаго сообщенія не потому, чтобы увлечены были въ заблужденіе Таціана, главы энкратитовъ, который осуждаетъ и порицаетъ не только

---

(206) Opp. *Chryzost.* edit. Benedictin. tom. VII, pag. 126—128 .674—5. 677. 684...

(207) Epist. ad. Paulin. de institut. monachi.

бракъ, но и пищу, которую Богъ сотворилъ для употребленія» ([208]).

β) Голосъ вселенской Церкви о монашествѣ слышится въ свидѣтельствѣ объ этомъ образѣ жизни Соборовъ:

αα) *Помѣстныхъ*, утвержденныхъ вселенскими Соборами. Такъ Соборъ гангрскій даетъ положительное свидѣтельство о томъ, что монашеская жизнь въ томъ видѣ и томъ духѣ, въ какомъ она была изображена нами въ самомъ началѣ, принята Церковію на основаніи божественныхъ Писаній и апостольскихъ Преданій. Оградивъ предварительно благочестіе христіанъ нѣсколькими правилами, въ послѣднемъ изъ нихъ отцы собора пишутъ такъ: «сія пишемъ, поставляя преграды не тѣмъ, которые въ Церкви подвижничествовати желаютъ, но тѣмъ, которые подвижничество пріемлютъ въ поводъ къ гордости, возносятся надъ живущими просто и, вопреки Писаніямъ и церковнымъ правиламъ, вводятъ новости. Такимъ образомъ мы и дѣвство, со смиреніемъ соединенное, чтимъ, и воздержаніе, съ честностію и благочестіемъ соблюдаемое, пріемлемъ, и смиренное отшельничество отъ мірскихъ дѣлъ одобряемъ, и брачное честное сожительство почитаемъ, и богатства съ правдою и благотвореніемъ не уничижаемъ: и простоту и малоцѣнность одеждъ, употребляемыхъ токмо ради попеченія о тѣлѣ неизысканнаго, похваляемъ... и да речемъ въ кратцѣ: *да бываютъ въ Церкви вся, принятая отъ божественныхъ Писаній и апостольскихъ Преданій*».

ββ) *Вселенскихъ*. «Движимые Духомъ святымъ, скажемъ словами святѣйшаго Іереміи, вселенскіе Соборы

([208]) Lib. prim. advers. Jovinian.

одобрили то, о чемъ мы теперь говоримъ, и утвердили своими правилами» ([209]).

Четвертый вселенскій, Халкидонскій Соборъ въ 4 правилѣ говоритъ: «истинно и искренно проходящіе монашеское житіе да удостоиваются приличныя чести». Въ 7 правилѣ опредѣляетъ: «вчиненнымъ единожды въ клиръ и монахамъ не вступати ни въ воинскую службу, ни въ мірскій чинъ: иначе дерзнувшихъ на сіе и не возвращающихся съ раскаяніемъ къ тому, что прежде избрали для Бога, предавати анаѳемѣ» — и тѣмъ, очевидно признаетъ святость монашеской жизни и ея обѣтовъ. А въ правилѣ 24 признаетъ священными самыя обители монашествующихъ и неприличнымъ обращеніе ихъ въ мірскія жилища, и утверждаетъ неприкосновенность монастырской собственности, причисляя ее къ разряду имуществъ церковныхъ: «единожды освященнымъ, по изволенію епископа, монастырямъ, пребывати монастырями навсегда; принадлежащія имъ вещи сохраняти, и впредь не быти онымъ мірскими жилищами. Попускающіе же сему быти да подлежатъ наказаніямъ, по правиламъ».

Пято-шестой вселенскій, Трулльскій Соборъ въ 40 правилѣ говоритъ: «понеже прилѣплятися Богу, чрезъ удаленіе отъ молвы житейскія, весьма спасительно: то мы должны не безъ испытанія безвременно пріимати избирающихъ житіе монашеское; но и въ отношеніи къ нимъ соблюдати преданное отъ отцевъ правило, и сего ради должно пріимати обѣтъ жизни по Бозѣ, яко уже твердый и происходящій отъ вѣденія и разсужденія послѣ полнаго раскрытія разума». «Позволительно христіанину избрати подвижническое житіе, говоритъ тотъ же со-

---

([209]) Въ Хр. Чт. 1842, ч. 2, стр. 62.

боръ въ правилѣ 43-мъ, и, по оставленіи многомятежной бури житейскихъ дѣлъ, вступити въ монастырь и постригщися, по образу монашескому, аще бы и обличенъ былъ въ какомъ-либо грѣхопаденіи. Поелику монашеское житіе изображаетъ намъ жизнь покаянія, то искренно прилѣпляющагося къ оному одобряемъ, и никакой прежній образъ жизни не воспрепятствуетъ ему исполнити свое намѣреніе». Наконецъ, въ 49-мъ правилѣ повторяетъ тоже самое, о чемъ говоритъ и Халкидонскій Соборъ въ правилѣ 24-мъ.

Седьмой вселенскій Соборъ монашескую жизнь признаетъ жизнію, которою благоугождается Богъ и утверждаетъ правила объ общежитіи св. Василія. «Аще восхотятъ нѣкіе, пишутъ отцы Собора, со сродниками отрещися отъ міра, и монашескому житію послѣдовати: то мужамъ отходити въ мужскій монастырь, а женамъ входити въ женскій монастырь; ибо симъ благоугождается Богъ. А обрѣтающіеся до нынѣ монастыри да будутъ управляемы, по правиламъ св. отца нашего Василія» (пр. 20).

Такимъ образомъ всею вселенскою Церковію монашескій образъ жизни признанъ вполнѣ согласнымъ съ словомъ Божіимъ, основывающимся на немъ и потому вполнѣ досточтимымъ. И каждый истинный сынъ Церкви, съ полнымъ довѣріемъ къ своей матери, внимаетъ ея голосу, признавая вмѣстѣ съ нею и чтя монашескій образъ жизни. Такъ бы слѣдовало внимать голосу Церкви, хранительницы и истолковательницы св. Писанія и св. Преданія, и протестантамъ, которые сами соглашаются, что «опасно и страшно слушать и вѣрить чему-либо противъ единодушнаго свидѣтельства Отцевъ Церкви греческой и латинской, противъ единодушнаго вѣ-

рованія и практики всѣхъ вѣковъ, противъ преданія всѣхъ церквей, противъ единодушнаго свидѣтельства и вѣры Церкви христіанской, противъ ученія, которое она проповѣдала всему міру отъ начала въ продолженіе всѣхъ вѣковъ.... Кто отвергаетъ единодушное свидѣтельство Церкви, тотъ отвергаетъ святую христіанскую Церковь. А отвергать Церковь значитъ отвергать Іисуса Христа и Апостоловъ и Пророковъ; потому что они основали этотъ членъ нашей вѣры: *вѣрую въ Церковь христіанскую*» ([210]).

Но, предположивъ себѣ, какъ мы видѣли, совершенно произвольно, что монашество не имѣетъ основанія въ св. Писаніи и Преданіи, протестанты, страннымъ образомъ противорѣча своимъ словамъ о Церкви, утверждаютъ еще, что монашеская жизнь внесена въ Церковь заблужденіями, страстями и недостойными человѣка чувствованіями человѣческими, — и потомъ будтобы одобрена была самою Церковью ([211]). Христіанство, говорятъ они, никогда не знало бы суровой, унылой и строгой жизни монашеской, если бы въ умы членовъ Церкви не проникли идеи гностическія, равнымъ образомъ если бы нѣкоторые изъ христіанъ въ дѣлѣ благочестія не руководились фанатизмомъ, тщеславіемъ и вообще страстями человѣческими.

Но, признавая монашескій образъ жизни досточтимымъ въ томъ видѣ, о которомъ мы сказали выше, и въ той мѣрѣ, въ какой онъ согласенъ съ духомъ и ученіемъ евангельскимъ, Церковь —

1) всегда отвергала и осуждала мнимый аскетизмъ и монашество по понятіямъ еритическимъ, по началамъ тщетной философіи, по стихіямъ міра, а не по Христѣ.

([210]) Слова самаго Лютера. См. у *Moehl.* tom. II, pag. 73.
([211]) Diction. de Theolog. ed. *Bergier* tom. 5, pag. 345.

Такъ, еще при жизни Апостоловъ были лжеучители, или, какъ называетъ ихъ Апостолъ Павелъ, *въ лицемѣріи лжесловесники*, которые проповѣдывали ложный аскетизмъ, *возбраняли женитися и употреблять брашна, яже Богъ сотвори въ снѣденіе вѣрнымъ*, и Апостолы тогда же осудили ихъ, какъ *сожженныхъ своею совѣстію, зане всякое созданіе Божіе добро и ничтоже отметно, со благодареніемъ пріемлемо* (1 Тим. 4, 2—5). Это были именно гностики (сирійскіе), люди, думавшіе собственными силами найти истинное первобытное Богопознаніе, чрезъ сравненіе всѣхъ вѣрованій, существовавшихъ въ родѣ человѣческомъ, и почерпавшіе свои понятія изъ древле-восточныхъ, особенно зендскихъ вѣрованій, іудейскаго богословія, Платоновой философіи и другихъ источниковъ. Почитая міръ произведеніемъ злаго начала и всѣ естественныя стремленія тѣлесной природы производя отъ той же причины, они основывали нравственное свое ученіе на ненависти ко всему чувственному и соблюдали необыкновенно строгій аскетизмъ, почитая его средствомъ къ очищенію отъ зла, или, что тоже, отъ матеріи. Секты этого гносиса были многочисленны и во 2-мъ вѣкѣ, особенно секты: Сатурнина, Татіана и Маркіона. Церковь, строго держась ученія апостольскаго, заключеннаго въ Св. Писаніи, и правилъ, преданныхъ Апостолами устно, которыми осуждается ложный аскетизмъ ([212]), поступала, по отшествіи Апостоловъ ко Господу, такъ же, какъ поступали и они сами. Ея Пастыри и Учители предохраняли своихъ пасомыхъ отъ ученія по стихіямъ міра, которымъ заповѣдывалось: *не коснися, ниже вкуси, ниже осяжи*, и которое располагало *къ самовольнѣй служ-*

([212]) См. апост. прав. 51.

бѣ и непощадѣнію плоти (Колос. 2, 20. 25), и противъ враговъ истины и добродѣтели ратовали и словомъ и своими писаніями; таковы были напр. св. Ириней, написавшій въ 5-ти книгахъ «*обличеніе лжеименнаго знанія*»; Тертулліанъ, оставившій послѣ себя, кромѣ «Прещенія еретиковъ», еще особое сочиненіе въ 5-ти книгахъ противъ Маркіона; Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Епифаній и др. И съ какою силою возставали они противъ ложнаго подвижничества — по началамъ гностическимъ! «Дѣвъ еретическихъ, писалъ напр. св. Златоустъ, я никогда не назову дѣвственницами, — во-первыхъ потому, что онѣ нечисты, такъ какъ не обручены единому Мужу, какъ желаетъ того блаженный другъ Жениха-Христа, когда говоритъ: *обручихъ васъ единому мужу дѣву чисту представити Христови* (2 Кор. 11, 2). Хотя это сказано о всей полнотѣ Церкви, но подъ этими словами разумѣются и онѣ (дѣвственницы). Какъ же послѣ сего онѣ могутъ быть чистыми, когда не довольствуются однимъ Мужемъ, а присоединяютъ къ Нему другаго бога несуществующаго? И такъ, — во-первыхъ, по этой причинѣ онѣ не дѣвственницы, а во-вторыхъ потому, что, унижая бракъ, онѣ дошли такимъ образомъ до того, что стали отвращаться отъ брака. Но, принявъ за правило считать бракъ злымъ дѣломъ, онѣ чрезъ то лишили себя наградъ, принадлежащихъ дѣвству... Хотя стараніе о дѣвствѣ и у насъ и у еретиковъ сопровождается одними трудами, а, можетъ быть, у нихъ и гораздо большими; но плодъ этихъ трудовъ не равенъ. Для нихъ готовятся узы, слезы, скорби, вѣчныя мученія; а для насъ—участь ангельская, блистательные свѣтильники и — что выше всѣхъ благъ — обращеніе съ Женихомъ. Но отчего же такъ,—за одни и тѣже труды возмездіе противополож-

ное? Отъ того, что они избрали дѣвство, чтобы поставить законъ, противный Богу; а мы это дѣлаемъ, чтобы исполнить Его волю... Спаситель, щадя насъ и зная, что духъ бодръ, плоть же немощна, не поставилъ этого дѣла въ непремѣнную заповѣдь. Но ни Маркіонъ, ни Валентинъ, ни Манесъ не удержались въ предѣлахъ такой умѣренности; ибо въ нихъ говорилъ не Христосъ, щадящій овецъ Своихъ и полагающій за нихъ душу Свою, но человѣкоубійца, отецъ лжи... О, вы болѣе несчастны, чѣмъ даже Еллины! Ибо хотя и Еллиновъ ожидаютъ ужасы геенны; но они по-крайней-мѣрѣ здѣсь блаженствуютъ, безпрестанно вступая въ браки, наслаждаясь богатствомъ и другими пріятностями житейскими; вамъ же и здѣсь и тамъ терпѣть мученія и скорби,—здѣсь добровольно, а тамъ невольно. Притомъ Еллинамъ за постъ и дѣвство не предлежитъ ни награда, ни наказаніе; между тѣмъ какъ вы подвергнетесь крайнему осужденію за то самое, за что ожидали безчисленныхъ похвалъ... И такъ, съ кѣмъ же васъ поставить на ряду? Съ Іудеями? Но они не потерпятъ сего; потому что почитаютъ бракъ и удивляются созданію Божію. Съ нами? Но вы не захотѣли послушать Христа, говорящаго чрезъ Павла: *честна женитва и ложе нескверно*. Остается наконецъ поставить васъ наряду съ Еллинами; но и они такъ же оттолкнутъ васъ, такъ какъ вы нечестивѣе и ихъ. Ибо Платонъ говоритъ, что благъ Устроившій все, нами видимое, и что благой не завидуетъ никому и ни въ чемъ, а ты называешь Его злымъ и виновникомъ злыхъ дѣлъ. Общниками въ ученіи ты имѣешь діавола и ангеловъ его. Лучше же сказать и они тебѣ не общники; ибо хотя они и внушили тебѣ такое безразсудство, но не думай, чтобы они и сами такъ разсуждали. Въ доказательство, что они

знали благого Бога, послушай, какъ они вопіютъ: *вѣмы тя, кто еси; святый Божій* (Марк. 1, 24), и еще: *сіи человѣцы раби Бога вышняго суть, иже возвѣщаютъ намъ путь спасенія* (Дѣян. 16, 17). Еще ли послѣ сего будете напоминать о своемъ дѣвствѣ, вмѣсто того, чтобы, отойдя въ сторону, плакать и рыдать о своемъ безуміи, которымъ діаволъ, связавъ, какъ плѣнниковъ, увлекъ васъ въ огонь геенскій» ([213])? Св. Василій В. хотѣлъ, чтобы *энкратитовъ, саккофоровъ и апотактитовъ*, въ заблужденіяхъ которыхъ видѣлъ нѣкоторыя черты лжеученія гностической секты—маркіонитовъ, при ихъ присоединеніи къ Церкви, даже перекрещивать, хотя обыкновенно ихъ только мѵропомазывали:—*энкратитовъ*, которые хотѣли отличаться отъ православныхъ христіанъ необыкновеннымъ воздержаніемъ въ пищѣ, въ образѣ жизни и во всемъ, такъ что отвергали и бракъ, какъ невоздержаніе чувственности, гнушались мясомъ, виномъ и пр., почитая все это зломъ и вѣрѣ и благочестію чуждымъ;—*саккофоровъ*, которые носили вретище и представлялись постоянно кающимися и преданными самоумерщвленію, для очищенія всякой, приражающейся къ нимъ отъ міра, скверны;—*апотактитовъ*, которые повидимому все въ мірѣ отвергали, всѣ блага и радости жизни, всѣ связи съ людьми и всякое имущество, почитая это одно отверженіе полнымъ совершенствомъ жизни духовной и даже общею обязанностію всѣхъ христіанъ (прав. 47) ([214]). Но не въ лицѣ частныхъ только Отцевъ и Учителей своихъ Церковь возставала противъ ложнаго подвижничества, но и торжественно—на Соборахъ, какъ помѣстныхъ,

---

([213]) Хр. Чт. 1844 г., ч. 2. стр. 162—3. 167—9. 175.

([214]) *Clem. Alex.* Strom. 1; *Epiphan.* haer. 47; *Theodoret.* haer. fabul. l. 1, c. 20.

такъ и вселенскихъ. Такъ Соборъ Гангрскій, бывшій въ 340 г., произнесъ анаѳему на всякаго, кто сталъ бы слѣдовать въ жизни мнѣніямъ евстафіанъ, получившихъ свое имя отъ Евстафія, епископа севастійскаго (въ Арменіи), принадлежавшаго къ обществу манихеевъ. А евстафіане учили гнушаться бракомъ, женамъ оставлять мужей, рабамъ—господъ, дѣтямъ—родителей и на оборотъ, подъ предлогомъ проводить жизнь болѣе строгую; презирали посты, установленные Церковію, и измышляли свои, новые, даже въ дни воскресные; гнушались употребленіемъ въ пищу мяса и утверждали, что спастись иначе нельзя, какъ отвергшись всѣхъ благъ этой жизни ([215]). Третій вселенскій ефесскій Соборъ (431 г.) осудилъ мессаліанъ или евхитовъ и всѣхъ единомысленныхъ имъ, что было сдѣлано и многими Соборами помѣстными ([216]). Общество евхитовъ представляло образецъ возможнаго искаженія жизни созерцательной. Называя себя христіанами, они учили, что молитва есть единственное и вѣрное средство спасенія, что каждый человѣкъ получаетъ отъ своихъ родителей, вмѣстѣ съ рожденіемъ, демона, который овладѣваетъ его душею и всегда влечетъ ко злу и котораго крещеніе не изгоняетъ совершенно, что одна молитва имѣетъ силу обращать въ бѣгство злаго духа,—молитва, въ которой потому должно пребывать непрестанно и которая исключаетъ такимъ образомъ необходимость постовъ, подвиговъ самоумерщвленія, трудовъ и добрыхъ дѣлъ. Проводя время въ праздности, они часто, въ порывахъ изступленія начинали пляски, прыжки и при этомъ

([215]) См. прав. Соб. 1—4, 9, 12—19.
([216]) *Tillemont*. tom. 8, pag. 527.

говорили, что торжествуютъ побѣду надъ діаволомъ ([217]). Не признавая ни подвиговъ, ни правилъ жизни, не основанныхъ на чистомъ ученіи Вѣры, Церковь не признавала дѣйствительными и обѣтовъ, данныхъ въ обществахъ неправославныхъ, такъ что давшему напр. обѣтъ дѣвства въ этихъ обществахъ, по присоединеніи его къ Церкви, предоставлялась полная свобода не исполнять своего обѣта ([218]). «Аще которыя изъ женска пола, пишетъ св. Василій В. въ 20-мъ правилѣ, бывши въ ереси, дали обѣтъ дѣвства, но потомъ избрали бракъ: о таковыхъ мню, яко не подобаетъ осуждати ихъ: *елика бо законъ глаголетъ, сущимъ въ законѣ глаголетъ* (Рим. 3, 19). Но тѣ, которыя еще не взяли на себя ига Христова, не знаютъ и законоположенія Господня. Посему онѣ могутъ быть со всѣми пріемлемы въ Церковь, и получаютъ въ семъ случаѣ прощеніе, чрезъ принятіе вѣры во Христа, и вообще все, содѣланное въ житіи оглашенныхъ, не подвергается истязанію». Таковы и правила Соборовъ (сн. Анкир. пр. 12).

2) Не признавая никогда мнимаго подвижничества у еретиковъ, Церковь отвергала значеніе монашества и у православныхъ, когда оно предпринималось, хотя и не на основаніи неправославныхъ мнѣній, а только по движенію фанатизма, лицемѣрія и др. человѣческихъ страстей, — и, какъ скоро замѣчала это въ своихъ чадахъ,

(217) Это, по всей вѣроятности, отпрыскъ антиномистическихъ сектъ сирійскихъ гностиковъ, которые выражали ненависть свою къ міру, какъ произведенію злаго начала, въ поруганіи всѣхъ нравственныхъ законовъ, какъ происшедшихъ отъ Диміурга, какъ оковъ свободы чадъ Божіихъ. Объ нихъ см *Iren*. l. 1, c. 24. 27. 35; *Epiphan*. contr. haeres. 25. 27. 32; *Clem. Alex*. Strom. l. 3, 7; *Euseb*. H. E. l. 3, c. 29.

(218) Объ обѣтахъ у еретиковъ см. *Iren*. haer. 1, 22; *Origen*. Hom. in Matth. 19; *Epiphan*. 23. 60.

всегда спѣшила употреблять въ этомъ случаѣ свои мѣры, сколько съ материнскою любовію, столько же и съ Богодарованнымъ полномочіемъ и властію. Такъ еще въ IV вѣкѣ на-ряду съ истинными подвижниками иноками были и лжеиноки, называвшіеся сарабаитами; и не только вообще Церковь чуждалась такого иночества, а и современные писатели единодушно свидѣтельствовали о такой иноческой жизни, какъ противной духу Евангелія, и объ этихъ инокахъ, какъ людяхъ презрѣнныхъ. «Это родъ (иноковъ), писалъ бл. Іеронимъ о Сарабаитахъ, самый низкій и презрѣнный. Живутъ они по два, по три вмѣстѣ, по своему произволу. Что пріобрѣтаютъ трудомъ рукъ своихъ, часть этого приносятъ въ общій сборъ на пищу. Обитаютъ по большей части въ городахъ и замкахъ. Произведенія ихъ всегда дороже (обыкновенныхъ иноческихъ работъ), какъ будто свято искусство, а не жизнь. Между ними часто бываютъ ссоры; потому что, живя на своемъ иждивеніи, они не терпятъ никакой подчиненности. Соперничаютъ въ пощеніи и ищутъ славы въ такихъ дѣлахъ, которыя должны быть тайными подвигами каждаго. Все у нихъ чрезъ мѣру: грубая и порванная одежда, частыя воздыханія, посѣщеніе дѣвственницъ, униженіе клириковъ. Въ праздничные дни пресыщаются до крайней степени» [219]. На Соборахъ же Церковь торжественно осуждала монаховъ, которые проводили монашескую жизнь по лицемѣрію—для славы отъ людей, или по влеченію неразумной ревности о благочестіи,—и постановляла противъ такихъ уклоненій отъ истиннаго пути монашества положительныя правила. Такъ

---

(219) Epist. ad Eustochiam de Virginit. servanda. Vid. it. ap. *Cassian.* Collat. XVIII, cap. VII.

четвертый вселенскій Соборъ осудилъ употребленіе монашеской одежды только для вида, вмѣшательство тщеславныхъ иноковъ въ дѣла мірскія и произволъ въ устроеніи иноческихъ общинъ и монастырей (прав. 4). Пято-шестой вселенскій трулльскій Соборъ осудилъ именуемыхъ пустынниковъ, въ черныхъ одеждахъ и съ отращенными власами обходившихъ города и, обращеніемъ среди мірскихъ мужей и женъ, безславившихъ обѣтъ свой, опредѣливъ: «аще восхотятъ, постригши власы, пріяти образъ прочихъ монашествующихъ; то опредѣляти ихъ въ монастырь и причисляти къ братіямъ: аще же не пожелаютъ сего; то совсѣмъ изгоняти ихъ изъ градовъ и жити имъ въ пустыняхъ, отъ коихъ наименованіе себѣ составили» (прав. 42). Наконецъ, седьмой вселенскій Соборъ, по тому поводу, что «нѣкоторые изъ монаховъ, желая начальствовати, а послушанія отметаяся, оставивъ свои монастыри, предпринимали созидать молитвенные домы, не имѣя потребнаго къ совершенію оныхъ», постановилъ: «аще кто дерзнетъ сіе творити: да будетъ ему возбранено отъ мѣстнаго епископа» (прав. 17). Подобное мы видимъ и въ правилахъ послѣдующихъ Соборовъ ([220]).

Такимъ образомъ апостольское Преданіе также, какъ и св. Писаніе, утверждаетъ монашескую жизнь.

Что же остается сказать въ заключеніе всего нашего изслѣдованія? То, что монашескій образъ жизни не только не чуждъ Церкви и не страненъ ей; но она даже не можетъ не чтить его, какъ основаннаго на Словѣ Божіемъ, какъ вполнѣ сообразнаго съ чистымъ ученіемъ евангельскимъ и вполнѣ выражающаго духъ благочестія

---

(220) Двукратн. Соб. пр. 1—6

христіанскаго. Она называетъ его ангельскимъ, божественнымъ, чуднымъ, но лишь потому, что видитъ для него непоколебимыя опоры въ св. Писаніи и св. Преданіи, двухъ богодарованныхъ источникахъ истиннаго Богопознанія и познанія благонадежнѣйшихъ средствъ благоугодить Богу и получить спасеніе. Истина такъ говоритъ сама за себя, что даже между протестантами находятся люди, которые, смотря на монашество болѣе или менѣе безпристрастно и съ точки зрѣнія простаго здраваго смысла, отзываются объ немъ не иначе, какъ съ уваженіемъ (221).

П. Шалфеевъ.

---

(221) Таковъ на пр. *Бингамъ*, который говоритъ о монашествующихъ въ древности, как о ревнителяхъ благочестія, и о ихъ образѣ жизни, какъ вполнѣ согласномъ съ правилами Евангелія (Orig. Eccl. Volum. 3);—таковъ *Лейбницъ*, глубокомысленный философъ, который признаетъ какъ сословіе монашествующихъ, желая только, чтобы оно больше занималось изученіемъ естественной исторіи, отъ чего, по его словамъ, родъ человѣческій сдѣлалъ бы большіе успѣхи въ этой области знанія, такъ и монашескій образъ жизни,—и такъ говоритъ объ аскетическомъ языкѣ и таинственномъ Богословіи св. подвижниковъ: «это Богословіе относится къ Богословію обыкновенному почти также, какъ поэзія къ краснорѣчію; оно, такъ сказать, больше трогаетъ, но должны быть границы и мѣра во всемъ» (Esprit de Leibnitz, tom. 2, pp. 33 et 51; v. Dict. Berg.). Снес. прим. 115.

О СВ. ТАИНСТВѢ ЕВХАРИСТІИ ПРОТИВЪ РЕФОРМАТОВЪ.

II.

(Окончаніе.)

Можно безъ преувеличенія сказать, что ни объ одномъ таинствѣ мы не находимъ такого обилія ясныхъ, очевидныхъ, разнообразныхъ и всестороннихъ свидѣтельствъ у Отцевъ и Учителей Церкви, какъ о таинствѣ св. Евхаристіи. Какъ въ отеческихъ собственно писаніяхъ, такъ и въ другихъ памятникахъ древняго вѣроученія представляются намъ въ полномъ свѣтѣ, до малѣйшихъ подробностей, всѣ частныя положенія, которыя составляютъ ученіе нашей Церкви объ этомъ таинствѣ. Мнѣнія Отцевъ и сами по себѣ, и по обстоятельствамъ, въ которыхъ, и по цѣлямъ, для которыхъ они были предлагаемы, и по слѣдствіямъ, которыя были выводимы изъ нихъ, рѣшительно исключаютъ всякую обоюдность, не допускаютъ и малѣйшей тѣни сомнѣнія. Кто только изъ Отцевъ и Учителей Церкви ни разсматривалъ съ какой либо стороны таинство Евхаристіи,—каждый въ самыхъ разительныхъ чертахъ высказывалъ, что вѣрующій вкушаетъ въ немъ истинное тѣло и кровь Спасителя. Встрѣчая въ отеческихъ писаніяхъ разнородныя свидѣтельства объ этой и другихъ соприкосновенныхъ истинахъ,—мы проникаемся радостнымъ утѣшеніемъ и благоговѣйною признательностію къ св. Православной Церкви, которая во всей чистотѣ и

неповрежденности сохранила для насъ это драгоцѣнное наслѣдіе отъ первыхъ вѣковъ Христіанства. Нѣтъ нужды распространяться здѣсь о томъ, что единодушное согласіе всѣхъ пастырей ея съ одной стороны имѣетъ для насъ достоинство непререкаемой, Божественной истины; ибо что̀ у всѣхъ находится одно, то, по словамъ Тертулліана, non est erratum, sed traditum (¹). Съ другой стороны, находя въ древней Церкви тоже самое ученіе объ Евхаристіи, какое доселѣ мы выводили изъ различныхъ мѣстъ св. Писанія,—уже совершенно успокоиваемся на счетъ правильнаго разумѣнія нами этихъ мѣстъ. Согласіе представленнаго нами истолкованія съ изъясненіемъ столь многихъ, или лучше, всѣхъ блаженныхъ мужей убѣждаетъ насъ въ истинности его сильнѣе и рѣшительнѣе всѣхъ другихъ основаній. Потому что св. Отцы, вразумляемые апостольскимъ и евангельскимъ преданіемъ, ученіе Вѣры изъяснили изъ св. Писаній совершенно правильно, безъ ошибки и погрѣшности (²).

Не малую силу эти доказательства имѣютъ и для нашихъ противниковъ. Если единодушнаго свидѣтельства св. Отцевъ и Учителей они не хотятъ считать признакомъ неложной истины, преданной отъ апостоловъ, если отвергаютъ необходимость и при изъясненіи Писанія подчиняться этому безопасному руководству, выражающему въ себѣ голосъ всей Церкви; то, по крайней мѣрѣ, они не въ правѣ отказать этимъ свидѣтельствамъ въ историческомъ достоинствѣ, какъ памятникамъ вѣрованія древней Церкви. Потому, принимая мнѣнія отеческія за безусловное свидѣтельство истины для насъ самихъ, противъ реформатовъ мы выставляемъ ихъ въ неопро-

(¹) Liber de praescript. haeret.

(²) Cyrillus Alex., Defensio ad Anathem. 111, t. 11, p. 457.

вержимое доказательство только того мнѣнія, что наше ученіе о св. Евхаристіи не есть нововведеніе позднѣйшихъ вѣковъ, какъ они утверждаютъ, а напротивъ всѣ частнѣйшія истины изъ этого ученія въ томъ же самомъ видѣ Церковь признавала во всѣ времена. Другое побужденіе и право обращаться къ этому источнику для опроверженія кальвинистовъ подаютъ намъ сами же они, когда не стыдятся изобрѣтенія собственнаго мудрованія украшать свидѣтельствами древнихъ писателей церковныхъ,— приписываютъ Богопросвѣщеннымъ мужамъ свои мнѣнія, которыхъ сіи послѣдніе не могли бы и слышать безъ ужаса, – наводятъ на нихъ подозрѣніе въ такихъ заблужденіяхъ, на которыя не преминули бы раздаться страшныя анаѳемы соборовъ, — отнимаютъ у нихъ и у всей древней Церкви вѣрованіе въ такую утѣшительную, неоцѣненную истину, которою они дорожили наравнѣ съ основными догматами Вѣры и за исповѣданіе которой не отказывались терпѣть жесточайшія мученія, даже самую смерть. Подобныя нареканія сильно поражаютъ сердце православнаго христіанина, взирающаго на достоуважаемыхъ мужей, какъ на высокіе образцы въ дѣлѣ Вѣры и благочестія, — невольно возбуждаютъ въ немъ чувство негодованія противъ тѣхъ людей, уста которыхъ изрыгаютъ эту ложную клевету. Уваженіе наше къ св. Божіимъ человѣкамъ слишкомъ высоко, чтобы мы согласились усвоять имъ цвинглієвъ взглядъ на таинство причащенія; уже напередъ и безъ углубленія въ подробности ихъ ученія мы твердо держимся того убѣжденія, что всѣ они въ этомъ таинствѣ и сами вкушали и другихъ убѣждали вкушать истинное тѣло и кровь Спасителя. Но чтобы не показаться безотвѣтными предъ кальвинистами, которые почти у каждаго изъ св. Отцевъ стара-

ются открыть что-нибудь близкое къ своимъ мнѣніямъ и на этомъ основаніи выдаютъ свое лжеученіе за самое древнее и господствовавшее въ Церкви первыхъ вѣковъ, мы не отказываемся, къ утѣшенію своему и къ явному посрамленію противниковъ, разсмотрѣть древнее ученіе о св. Евхаристіи какъ въ частныхъ писаніяхъ Отцевъ и Учителей, такъ и въ другихъ памятникахъ, выражающихъ обще вѣрованіе всей Церкви въ тотъ или другой вѣкъ.

1. Приступая къ разсмотрѣнію ученія св. Отцевъ и Учителей Церкви, мы прежде всего не стыдимся признаться въ невозможности собрать здѣсь всѣ мнѣнія ихъ объ этомъ таинствѣ, какія можемъ находить въ ихъ писаніяхъ. И едвали не были бы напрасны усилія наши— изчерпать этотъ неизчерпаемый источникъ, воспользоваться всѣмъ несмѣтнымъ богатствомъ безчисленныхъ свидѣтельствъ ихъ. Съ другой стороны для насъ нѣтъ и необходимости—брать на себя подобный непомѣрный трудъ: у каждаго изъ св. мужей, раздѣленныхъ между собою цѣлыми вѣками, касавшихся догмата о причащеніи съ различныхъ сторонъ, по различнымъ побужденіямъ, повторяются однѣ и тѣже истины; въ частныхъ мнѣніяхъ ихъ представляется столь поразительное согласіе, что ученіе одного можно только пополнять, или пояснять ученіемъ другаго, который сообразно съ частною цѣлію своего разсужденія съ бо́льшею подробностію раскрываетъ какое-либо одно частное положеніе. Рядъ отеческихъ свидѣтельствъ начинается отъ втораго вѣка — съ мужей, которые не только были современниками св. апостоловъ, но и получали наставленіе въ истинахъ Вѣры или отъ нихъ же самихъ, или отъ ближайшихъ и непосредственныхъ учениковъ ихъ. Таковы напр. св. Иг-

натій, ученикъ апостольскій, рукоположенный во епископа Антіохіи св. Петромъ, мученикъ Іустинъ, св. Ириней, ученикъ св. Поликарпа, лично обращавшагося съ св. Іоанномъ Богословомъ и др. «Они ничему не учили по собственнымъ соображеніямъ; ибо, будучи чужды всякаго искательства и злоумышленности, они какъ пріяли отъ Бога (т. е. чрезъ апостоловъ), такъ и предали вѣрующимъ» (1) .Поставивши такимъ образомъ начало отеческихъ свидѣтельствъ въ непосредственномъ соприкосновеніи съ Богодухновенными учениками Христовыми, мы могли бы непрерывную нить ихъ провести чрезъ всѣ послѣдующіе вѣка, изъ коихъ каждый имѣетъ многихъ несомнѣнныхъ представителей постояннаго вѣрованія въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія. Но многочисленность этихъ представителей, а тѣмъ больше множество находящихся у нихъ мнѣній объ этомъ предметѣ вовлекло бы насъ въ неизбѣжныя повторенія, даже едвали бы не повредило самой ясности и силѣ доказательствъ. Посему все ученіе объ Евхаристіи разграничимъ на нѣсколько частныхъ положеній; потомъ на каждое изъ нихъ представимъ не всѣ возможныя, но только нѣкоторыя, болѣе ясныя и положительныя свидѣтельства изъ отеческихъ писаній различныхъ вѣковъ. Такимъ образомъ всѣ эти положенія, выраженныя собственными словами древнихъ Отцевъ и Учителей, составятъ полный кругъ того самаго ученія о таинствѣ причащенія, какое проповѣдуетъ св. Православная Церковь.

Древніе пастыри, какъ бы предвидя искаженіе истиннаго ученія о св. Евхаристіи, въ писаніяхъ своихъ воз-

---

(1) S. Justini Martyr.,—Exhortatio ad gentes.

выщают голосъ противъ всѣхъ заблужденій реформатовъ, представляютъ рѣшеніе на всѣ возраженія, примиряютъ всѣ несообразности, несправедливо открываемыя ими въ нашемъ вѣрованіи объ этомъ таинствѣ. Такъ—

а) Они прямо и рѣшительно *отвергаютъ* въ немъ *всякую фигуру или символъ*, утверждая напротивъ, что мы вкушаемъ то самое тѣло и кровь, съ которыми Спаситель страдалъ и умеръ. Св. Іустинъ въ слѣдующихъ чертахъ излагаетъ сущность таинства: «пища сія у насъ называется Евхаристіею;... мы принимаемъ ее не какъ простой хлѣбъ и не какъ простое питіе; но, какъ Іисусъ Христосъ, воплотившись ради нашего спасенія, имѣлъ плоть и кровь, такъ научены мы, что и пища сія, надъ которою произнесено благодареніе молитвою слова Его, посредствомъ преложенія питающая нашу кровь и плоть, есть плоть и кровь воплотившагося Іисуса» (¹). Св. Златоустъ и блаженный Августинъ единогласно утверждаютъ, что въ хлѣбѣ мы принимаемъ то, что висѣло на крестѣ, а въ чашѣ,—что истекло изъ ребра Христова (²). Первый изъ нихъ въ одной бесѣдѣ дѣлаетъ такое обращеніе къ своимъ слушателямъ: «сколь многіе нынѣ говорятъ: желалъ бы я видѣть лице Христа, — образъ, обувь? Вотъ ты видишь, прикасаешься къ Нему, вкушаешь Его! Ты желалъ видѣть Его одежду; а Онъ даетъ тебѣ не только видѣть Себя, но и прикасаться, и вкушать, и принимать внутрь» (³). Св. Кириллъ іерусалимскій внушаетъ оглашенному: «въ образѣ хлѣба подается тебѣ тѣло, а въ образѣ вина—кровь, чтобы, пріобщив-

(¹) Apologia 1 ad Jmper. et Senat. Roman. c. LXVI.

(²) S Chrysostomi, Homil. XXIV in 1 Epist. ad Corinth; Augustini Sermo ad neophytos.

(³) Homilia LXXXII in S. Matlh.

шись тѣла и крови Христовой, ты былъ сотѣлеснымъ и скровнымъ Ему. Такъ мы дѣлаемся Христоносцами, когда тѣло и кровь Его переходитъ въ наши члены» (1). Св. Иларій и св. Амвросій поставляютъ эту истину въ тѣсной связи съ догматомъ о воплощеніи и распятіи Іисуса Христа. Первый изъ нихъ говоритъ: «какъ по истинѣ *Слово плоть бысть*, такъ и мы вкушаемъ истинное тѣло Его» (2); а вторый: «несомнѣнна была плоть Іисуса Христа, которая распята и погребена, слѣдовательно также истинно и таинство Его плоти. Самъ Господь взываетъ: *сіе есть тѣло мое*,—и ты отвѣтствуешь: *аминь*, т. е. истинно. Что говорятъ уста, то внутренно да исповѣдуетъ умъ» (3). Св. Кириллъ александрійскій, прямо назвавши Евхаристію собственнымъ тѣломъ Іисуса Христа, въ посланіи своемъ, читанномъ отцами III вселенскаго собора, подробно излагаетъ: «мы приступаемъ къ таинственнымъ благословеннымъ Дарамъ и освящаемся, причащаясь св. тѣла и честной крови Христовой и принимаемъ ихъ не какъ обыкновенную плоть и не какъ плоть человѣка освященнаго и содѣлавшагося жилищемъ Бога, но какъ истинно животворящее, собственное тѣло Самаго Слова» (4). И св. Кипріанъ кратко, но тѣмъ не менѣе

---

(1) Catech. XXII, Mystag. IV de corpore et sanguine Domini. Особенно замѣчательно здѣсь выраженіе—сотѣлесный (συνσωματινος) и скровный (σύναιμος); весьма часто оно встрѣчается и у другихъ Отцевъ, напр. у св. Златоуста (Homil. VI in Epist. ad Hebr.), Кирилла алекс. (Lib. X in S. Joh; Dialog. de Trinitate; de adoratione lib. 1), Исидора Пелусіота (Lib 111, Epist. 195), Блаж. Іеронима (Comment. in Epist. ad Eph. 111. 6), св Иларія (Lib. contra Constant.).

(2) Liber VIII de Trinitate.

(3) De mysteriis lib. IV, c. 5.

(4) Epistola Synodica Cyrilli Alexandr. ad Nestorium a Synodo Alexandr. et Ephes. approbata.

ясно свидѣтельствуетъ, что въ Евхаристіи мы пріобщаемся истиннаго тѣла Христова ([1]); а св. Амвросій подтверждаетъ, что совершаемое нами въ Евхаристіи тѣло есть то самое, которое родилось отъ Дѣвы ([2]).

б) Признаютъ Евхаристію *величайшимъ чудомъ всемогущества Божія*, такъ какъ въ ней I. Христосъ соединяется съ нами не вѣрою только, но тѣлеснымъ прикосновеніемъ; посему величіе безконечной *любви Его къ намъ* выводятъ изъ того, что Онъ питаетъ насъ Своею плотію и кровію. «О чудо! о благость Божія! восклицаетъ св. Златоустъ. Сѣдящій въ горнихъ со Отцемъ, объемлется руками всѣхъ, даетъ Себя осязать и ощущать всѣмъ... Души человѣческія никакимъ образомъ не могли бы переносить сего огня жертвеннаго, если бы при семъ не содѣйствовала имъ Божественная помощь» ([3]). «И нынѣ,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—предстоитъ тотъ же Христосъ, который приготовилъ оную трапезу,—и нынѣ Онъ же приготовляетъ ее ([4]). Для Него не довольно было, что Онъ содѣлался человѣкомъ, былъ заушаемъ и умерщвленъ; но Онъ еще Себя сообщаетъ намъ и не только вѣрою, но и самымъ дѣломъ содѣлываетъ насъ Своимъ тѣломъ. Помысли, какой чести удостоенъ ты, какою наслаждаешься трапезою! На что съ трепетомъ взираютъ Ангелы и не смѣютъ воззрѣть безъ страха по причинѣ исходящаго отсюда сіянія, тѣмъ мы питаемся, съ тѣмъ сообщаемся и дѣлаемся однимъ тѣломъ и одною плотію со Христомъ. Какой пастырь питаетъ овецъ собственными членами? Но что я говорю—

([1]) Cypriani Epistola LXIII.
([2]) Liber de initiandis cap. IX.
([3]) [illegible] слово 3,—въ русск. переводѣ стр. 58.
([4]) Homilia de proditione Judae et coet. n. 6.

пастырь? Часто бываютъ такія матери, которыя новорожденныхъ младенцевъ отдаютъ другимъ кормилицамъ; но I. Христосъ не потерпѣлъ сего. Онъ питаетъ насъ Своею кровію и чрезъ то соединяетъ насъ съ Собою (1). Какъ нѣжная мать по естественной привязанности питаетъ младенца своимъ млекомъ, такъ I. Христосъ питаетъ Своею кровію тѣхъ, которыхъ онъ возродилъ» (2). Св. Амвросій Евхаристію сравниваетъ съ чудеснымъ рожденіемъ Спасителя отъ Дѣвы: «совершаемое нами въ Евхаристіи тѣло есть то самое, которое родилось отъ Дѣвы; почему же вы ищите законовъ естества при совершеніи этого тѣла въ Евхаристіи? Оно также сверхъестественно, какъ и рожденіе отъ Дѣвы» (3). Св. Ефремъ Сиринъ говоритъ: «подлинно великое чудо видѣть, что безтѣлесные духи вкушали на землѣ плотскія снѣди; но что сдѣлалъ для насъ Единородный Сынъ Божій,— это поистинѣ превосходитъ всякое удивленіе, всякій умъ и всякое слово. Ибо Онъ предложилъ намъ въ пищу огнь и духъ, т. е. Свое тѣло и кровь» (4). «Если нѣкогда въ Канѣ Галилейской Спаситель претворилъ воду въ вино, похожее на кровь; то, спрашиваетъ св. Амвросій,—не достоинъ ли Онъ вѣры, когда свидѣтельствуетъ, что преложилъ вино въ Свою кровь»? (5). По словамъ Тертулліана, тѣло наше питается плотію и кровію I. Христа, чтобы душа получила освященіе (6). Вообще уже одно множество самыхъ высокихъ названій,

---

(1) Homilia LX ad populum Antioch.
(2) Homilia ad neophytos.
(3) Liber de initiandis c. IX.
(4) De natura Dei curiose non scrutanda.
(5) Catech. XXII,—Mystag. IV, n. 3.
(6) Liber de resurrectione carnis, cap. VIII.

усвояемыхъ Евхаристіи древними пастырями Церкви, ясно показываетъ, что всѣ они взирали на это таинство съ особеннымъ благоговѣніемъ, какъ на высочайшее чудо всемогущества и любви Божіей. Истощаясь въ наименованіяхъ его, они какъ бы исповѣдали тѣмъ недостаточность языка человѣческаго для того, чтобы вполнѣ выразить созерцаемое окомъ вѣры величіе тайны, — чтобы, сколько хочется, *возглаголать силы Господни, слышаны сотворить вся хвалы его* (Пс. 15, 2). Это благоговѣніе къ Св. Дарамъ еще болѣе возвышалось отъ чудесныхъ знаменій, которыми иногда Господь благоволилъ засвидѣтельствовать дѣйствительное присутствіе Своего тѣла и крови въ Евхаристіи. Такъ, по свидѣтельству св. Григорія Назіанзена, сестра его, отчаявшись освободиться отъ болѣзни обыкновенными средствами, чудесно исцѣлилась, когда съ молитвою взяла въ руку часть тѣла и крови Христовой ([1]); а братъ св. Амвросія — Сатиръ послѣ кораблекрушенія бросился въ морскія волны съ Св. Дарами, и чудесно былъ спасенъ отъ потопленія ([2]). Иначе обнаруживалась святыня Христовыхъ Таинъ для тѣхъ, которые осмѣливались недостойно приступать или безъ благоговѣнія обращаться съ ними. Св. Кипріанъ повѣствуетъ объ одной христіанкѣ, которая, по принесеніи жертвы идоламъ возвратившись домой, хотѣла недостойными руками открыть сосудъ съ Святынею Господнею, но была устранена и остановлена появившимся оттуда огнемъ ([3]); другой христіанинъ, осквернившій себя подобнымъ преступленіемъ, когда взялъ въ руки часть безкровной жертвы,—она превратилась у него въ

([1]) Oratio XI in laudem Gorgoniae.
([2]) Ambrosii liber de obitu fratris.
([3]) Liber de lapsis, cap. 10.

пепелъ. Святаго Златоуста увѣрялъ одинъ старецъ, обладавшій свѣтлымъ окомъ вѣры, что онъ всегда видѣлъ, какъ при совершеніи безкровной жертвы сонмы ангеловъ съ благоговѣніемъ окружали престолъ ([1]). По свидѣтельству Мосха и Симеона Метафраста, въ IV вѣкѣ одинъ благочестивый старецъ по простотѣ своей началъ утверждать, что тѣло и кровь Христова присутсвуютъ въ Евхаристіи только образно,—но по совѣту братіи убѣдился въ противномъ, когда молитвою и постомъ испросилъ у Бога чудесное увѣреніе,—на престолѣ вмѣсто хлѣба увидѣлъ возлежащаго Младенца и Ангела, нисходящаго для раздробленія его ([2]). При св. Григоріѣ В. одна женщина, принявши отъ него часть тѣла Господня, со смѣхомъ положила ее на престолъ, говоря: какъ ты называешь тѣломъ Господнимъ тотъ хлѣбъ, который я собственными руками приготовила? Тогда святитель со всѣмъ народомъ обратился къ Богу съ молитвою объ исцѣленіи ея отъ недуга невѣрія, — и скоро лежащій на престолѣ хлѣбъ, видимо для всѣхъ—обратился въ тѣло Христово, доколѣ опять по молитвѣ вѣрующихъ не принялъ обыкновеннаго своего вида ([3]).

в) *Объясняютъ, почему Спаситель предлагаетъ Свое тѣло и кровь не открыто*, или въ обыкновенномъ ихъ состояніи, — но *подъ видами хлѣба и вина;* и убѣждаютъ вѣрить здѣсь не свидѣтельству чувствъ, но свидѣтельству слова Божія. Св. Кириллъ іерусалимскій убѣждаетъ оглашеннаго: «если Самъ Христосъ говоритъ

([1]) Liber VI de Sacerdotio

([2]) Joh. Moschi,—pratum spirituale cap. CXII;—Simeon Metaphr. in vita Arsenii,—ad Lipomanum t. 1.

([3]) Многочисленныя свидѣтельства объ этомъ чудѣ собраны у—Ca-ri Wnifas. Tractatus de augustis Euchar. Sacramento,—t. 1, p. 302.

о хлѣбѣ: *сіе есть тѣло мое;*—то кто послѣ сего осмѣлится сомнѣваться? И если Самъ Онъ утверждалъ: *сія есть кровь моя;* то кто еще будетъ не вѣрить и говорить, что это—не кровь Его? Итакъ со всею увѣренностію мы принимаемъ сіе, какъ тѣло и кровь Христову. Хотя чувство и представляетъ тебѣ это, какъ хлѣбъ и вино, но ты утверждайся вѣрою; не по вкусу суди, но по вѣрѣ будь убѣжденъ, что ты удостоенъ причащенія тѣла и крови І. Христа, (1). То же самое внушаетъ своимъ слушателямъ и Св. Златоустъ: «будемъ во всемъ повиноваться Богу и ни въ чемъ не противорѣчить, хотя бы слова Его казались противными нашимъ мыслямъ и созерцаніямъ... Ибо слово Христово непреложно, а наше чувство легко обманывается. Посему, когда Христосъ говоритъ: *сіе есть тѣло мое;* то убѣдимся, будемъ вѣрить и смотрѣть на сіе духовными очами... Если бы ты былъ безтѣлесенъ, то Христосъ сообщилъ бы тебѣ сіи дары безтѣлесно; поелику же душа твоя соединена съ тѣломъ, то духовное Онъ сообщаетъ тебѣ чрезъ чувственное» (2). Мысль эту еще подробнѣе раскрываетъ св. Дамаскинъ, который при изложеніи догматовъ болѣе всего руководствовался ученіемъ древнихъ Отцевъ: «Богъ сказалъ: *сіе есть тѣло мое, сія есть кровь моя,*—*сіе творите въ мое воспоминаніе,*—и по Его всесильному повелѣнію такъ бываетъ и будетъ до того времени, когда Онъ пріидетъ. Хлѣбъ и вино употребляются, потому что Богъ знаетъ человѣческую немощь, которая съ неудовольствіемъ отвращается отъ многаго, когда то не утверждено обыкновеннымъ употребленіемъ. И такъ Богъ,

---

(1) Mystag. IV de corpore et sanguine Domin. n. 1 и 6.
(2) Homil. LXXXII in Evang. Matth.

по обычному Своему снисхожденію, чрезъ обыкновенное совершаетъ сверхъестественное. Поелику люди обыкновенно въ пищу употребляютъ хлѣбъ, а въ питіе—воду и вино; то онъ съ этими веществами соединилъ Свое Божество и сдѣлалъ ихъ Своимъ тѣломъ и кровію, чтобы чрезъ обыкновенное и естественное мы участвовали въ сверхъестественномъ» (¹). По словамъ св. Иларія, безумно и нечестиво было бы говорить то, что мы говоримъ о дѣйствительномъ присутствіи въ насъ Господа, если бы Онъ не научилъ насъ этому. Онъ сказалъ: *плоть моя истинно есть брашно*... и здѣсь не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ истинѣ Своей плоти и крови. Пусть не признаютъ этого истиннымъ тѣ, которые отрицаютъ, что Іисусъ Христосъ есть истинный Богъ» (²).

г) *Утверждаютъ преложеніе Евхаристическихъ видовъ* и объясняютъ его примѣрами. Такъ по словамъ Кирилла іерусалимскаго, хлѣбъ и вино въ Евхаристіи прежде призыванія достопоклоняемыя Троицы бываютъ простымъ хлѣбомъ и виномъ; по совершеніи же призыванія, хлѣбъ становится тѣломъ Христовымъ, а вино—кровію (³). Св. Златоустъ это преложеніе считаетъ дѣйствіемъ Самаго Спасителя: «не человѣкъ дѣлаетъ, что предложенное становится тѣломъ и кровію Христовою, но — Самъ распятый за насъ Христосъ. Іерей, выполняя образъ, стоитъ и произноситъ оныя слова, — сила же и благодать —

(¹) De Orthodoxa fide. lib. IV, cap. XIV.

(²) Liber VIII de Trinitate. Словами Спасителя защищаютъ вѣру въ дѣйствительное вкушеніе Его тѣла и крови также—св. Григорій Нис. (Oratio catech. c. XXXVIII), св. Амвросій (De sacramentis, lib. IV, c. 5), Бл. Іеронимъ (Epislola ad Hedibiam) и др.

(³) Catech. XIX, Mystag. 1, n. 7.

отъ Бога. *Сіе есть тѣло мое,* говоритъ Онъ,—и эти слова измѣняютъ (μεταῤῥυθμίζει) предложенное» ([1]). Григорій Нисскій исповѣдуетъ: «по истинѣ вѣрую, что и нынѣ хлѣбъ, освящаемый словомъ Божіимъ, претворяется (μεταποιεῖται) въ тѣло Бога Слова. Хлѣбъ, по слову Апостола, освящается словомъ Божіимъ и молитвою (1 Тим. 4, 5), — не чрезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь тѣломъ Слова, но тотчасъ претворяясь (μεταποιούμενος) въ тѣло Слова» ([2]). Св. Амвросій, изчисливши многія чудеса, совершенныя Моvсеемъ, Иліею и Елиссеемъ, заключаетъ: «если столько силы имѣло благословеніе человѣческое, что измѣняло природу; то что̀ сказать о томъ благословеніи Божіемъ, въ которомъ дѣйствуетъ слово Господа Спасителя? Ибо таинство, которое ты принимаешь, совершается Христовыми словами.... Слово Христово, могшее изъ ничего создать то, чего не было, ужели не можетъ существующее измѣнить въ то, чѣмъ оно не было?» ([3]). По ученію св. Кипріана, хлѣбъ, который прѣподалъ Господь ученикамъ, измѣнился не во внѣшнемъ видѣ, но въ самой сущности. По всемогуществу Слова онъ содѣлался плотію Его,—и Божественная сущность неизреченно изливается въ видимое таинство подобно тому, какъ въ лицѣ І. Христа видимо было человѣчество, а Божество сокрыто» ([4]). Оригенъ говоритъ: «желая угодить Творцу всяческихъ, мы съ молитвою и благодареніемъ вкушаемъ предложенные хлѣбы, которые по молитвѣ дѣлаются тѣломъ святымъ и освящающимъ» ([5]).

([1]) De proditione Judae et coet... Hom. I. n. 6
([2]) Oratio catech. cap. XXXVII.
([3]) Liber de mysteriis, cap. IX.
([4]) Sermo de coena Domini.
([5]) Contra Celsum, lib. VIII.

Св. Дамаскинъ, говоря о преложеніи, дѣлаетъ слѣдующее сравненіе: «какъ хлѣбъ чрезъ яденіе, а вода и вино чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло и кровь ядущаго и піющаго; такъ хлѣбъ предложенія, вино и вода чрезъ призываніе и наитіе Св. Духа сверхъестественно претворяются (ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται) въ тѣло и кровь Христову» (¹). А что преложившіеся виды Евхаристіи навсегда остаются тѣломъ и кровію Спасителя, независимо отъ вѣры вкушающихъ и не ограничиваясь краткимъ временемъ пріобщенія, въ этомъ св. Отцы не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія, когда указываютъ на обыкновеніе древнихъ христіанъ—посылать освященные дары къ тѣмъ, которые по уважительнымъ причинамъ не могли присутствовать при Богослуженіи (²), имѣть ихъ при себѣ, особенно во время гоненій (³). Пустынники по недостатку священниковъ и по отдаленности отъ храмовъ запасались освященнымъ хлѣбомъ, чтобы и въ пустынѣ можно было удовлетворять своему благочестивому желанію (⁴).

д) Ясно *свидѣтельствуютъ о Богольпномъ поклоненіи Св. Тайнамъ*, какое мы должны воздавать Самому І. Христу. Св. Златоустъ говоритъ, что Іисусу Христу въ таинствѣ причащенія покланяются не только люди, но и Ангелы (⁵);—или еще яснѣе: «это тѣло (т. е. Христово подъ видомъ хлѣба) почтили и волхвы, когда оно лежало въ ясляхъ. Будемъ подражать хотя варварамъ

(¹) De ortodoxa fide, lib. IV. cap. VII, XIII.

(²) Justini apologia 11;—Jrinei histor. Eccles. lib. IV, cap. 24.

(³) Tertulliani, liber II ad uxorem; Cypriani, liber de lapsis cap. X; Ambrosii, liber. de obitu fratris.

(⁴) S. Basilii Epistola ad Patric. Caesareum.

(⁵) Homil. XXVIII ad populum Antioch.

мы—граждане небесные. Они, видѣвъ Его въ ясляхъ и хижинѣ, приступили съ великимъ трепетомъ; а ты видишь Его не въ ясляхъ, но на жертвенникѣ, — видишь не жену держащую, но священника предстоящаго и Духа, парящаго надъ предложенными дарами. И такъ возбудимъ самихъ себя, исполнимся трепетомъ и покажемъ бо́льшее благочестіе, нежели оные варвары» (¹). Св. Кириллъ іерусалимскій повелѣваетъ причащающемуся приступать къ тѣлу Христову съ поникшею головою и поклоненіемъ (²). Къ этому поклоненію св. Амвросій относитъ слова Псалмопѣвца: *возносите Господа Бога нашего и покланяйтеся подножію ногу Его, яко свято есть* (Пс. 98, 5), и объясняетъ ихъ слѣдующимъ образомъ: «подъ подножіемъ должно разумѣть землю, а подъ землею плоть I. Христа, которая была образована изъ земли также, какъ и наша,—которой мы и нынѣ покланяемся въ таинствѣ также, какъ апостолы покланялись ей въ лицѣ Самаго Господа» (³). Въ томъ же смыслѣ, но съ бо́льшою подробностію, объясняетъ эти слова и блаженный Августинъ, заключая свое объясненіе такъ: «никто не вкушаетъ сей плоти, не воздавши прежде поклоненія, и, поклоняясь ей, мы не только не грѣшимъ, но напротивъ грѣшимъ, когда не поклоняемся» (⁴). Послѣ сего уже неудивительно, почему св. Отцы съ особенною силою и настоятельностію убѣждали вѣрующихъ въ необходимости благоговѣйнаго приготовленія, глубокаго испытанія своей совѣсти и высочайшей духовной чистоты для достойнаго причащенія тѣлу и крови Хри-

(¹) Homilia XXIV in 1 Epist. ad Corinth.

(²) Catech. Mystag. V, n. 20.

(³) De Spiritu Sancto lib. 111, cap. XI, n. 78.

(⁴) Enarratio in Psalm. XCVIII.

стовой. Нѣтъ ни одного благочестиваго расположенія, ни одной добродѣтели, которой бы они не предписывали причащающимся; нѣтъ ни одного, хотя бы самаго легкаго, несмертнаго грѣха, котораго бы не считали великимъ оскорбленіемъ для святыхъ Таинъ. У всѣхъ ихъ представляется непремѣнною обязанностію для вѣрующаго—сперва принести искреннее покаяніе въ своихъ грѣхахъ, очистить себя постомъ и молитвою, омыть слезами сердечнаго сокрушенія, воспламениться вѣрою, надеждою и любовію къ Богу,—подавить всякое чувство вражды и недоброжелательства къ ближнимъ, и только тогда уже,—и притомъ не безъ благоговѣйнаго трепета приступать къ страшному таинству. Св. Іустинъ пишетъ къ римскому сенату, что «никому не позволяется причащаться Евхаристіи, какъ только тому, кто вѣруетъ, что наше ученіе истинно, и омылся омовеніемъ въ оставленіе грѣховъ и въ возрожденіе, и живетъ такъ, какъ предалъ Христосъ» (1). «Сколь чистъ,—восклицаетъ св. Златоустъ при размышленіи о величіи таинства, — долженъ быть тотъ, кто наслаждается сею жертвою! Сколь чище всѣхъ лучей солнечныхъ должна быть рука, раздробляющая сію плоть,—уста, наполняемыя духовнымъ огнемъ,—языкъ, обагряемый страшною кровію!» (2). «Будемъ приступать къ тѣлу Христову съ трепетомъ, – поучаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—и совершенною чистотою...; будемъ приступать съ горячимъ усердіемъ и пламенною любовію. Ибо чѣмъ болѣе мы облагодѣтельствованы, тѣмъ болѣе будемъ наказаны, когда окажемся недостойными благодѣянія... Очисти душу, приготовь сердце къ принятію

(1) Apologia 1, cap. LXVI.
(2) Homil. LXXXII in Evang. Matth;—de sacerdotio, lib. VI.

сихъ таинъ. Ибо если бы тебѣ поручено было носить царскаго сына со всѣмъ украшеніемъ, ты тогда отвергъ бы все земное. А теперь, когда ты берешь не сына царя земнаго, но Самого Единороднаго Сына Божія,—какъ не трепещешь, какъ не отвергаешься всей любви къ житейскому, какъ, вмѣсто того, чтобы украшаться этимъ однимъ украшеніемъ, ты еще смотришь въ землю, любишь деньги, дивишься золоту. Итакъ прошу васъ,—украсимъ свою душу,—приготовимъ сей домъ (1).» «Никто не будь Іудою, никто не будь золъ, не имѣй яда, не носи одно на языкѣ, а другое въ умѣ. Никто не приступай съ лукавствомъ, никто съ злобою, никто не имѣй порочныхъ мыслей, но очистимъ душу, ибо приступаемъ къ чистой жертвѣ. Если ты имѣешь что либо на врага, укроти свой гнѣвъ, оставь вражду, ибо приступаешь къ жертвѣ страшной и святой. Благоговѣй къ Тому, Кто здѣсь приносится (2). Ужели ты не видишь, какъ чисты и свѣтлы сосуды? Но души наши должны быть еще чище и свѣтлѣе ихъ» (3). Григорій В. употребляетъ при семъ такое сравненіе: «если на Синаѣ, гдѣ Господь говорилъ съ людьми чрезъ посредство твари,—требовалась высочайшая чистота; то принимающіе тѣло Господа не болѣе ли должны соблюдать чистоту, чтобы не быть подавленными величіемъ неизреченнаго таинства (4)?» Блажен. Августинъ увѣщеваетъ своихъ слушателей: «приносите къ олтарю невинность; прежде исповѣдуйте грѣхи, хотя бы они были ежедневные и не смертные. Внемли тому, что ты говоришь, приступая къ

(1) Homilia XXIV in Epist. Corinth.
(2) Homilia de proditione Judae. de Pachate et cost.
(3) Homilia III in Epist. ad Ephes.
(4) Responsiones ad interrogationes Augustini, c. XVIII.

олтарю: *остави намъ долги наша, яко же и мы оставляемъ должникомъ нашимъ*» (¹). Онъ говоритъ о всѣхъ вѣрующихъ, что они чистымъ сердцемъ и устами принимаютъ Посредника между Богомъ и нами (²). Оригенъ такъ увѣщевалъ: «когда принимаешь хлѣбъ и чашу жизни,—тогда вкушаешь тѣло и кровь Господа,—тогда Онъ входитъ подъ кровъ твой, — и ты, подражая сотнику, со смиреніемъ говори: *Господи, нѣсмь достоинъ, да подъ кровъ мой внидеши*» (³). По свидѣтельству книги постановленій апостольскихъ,—вѣрующіе принимаютъ тѣло и кровь Господа со страхомъ и благоговѣніемъ, какъ бы приближаясь къ тѣлу царя (⁴); а св. Кириллъ іерусалимскій внушаетъ оглашенному, чтобы онъ принималъ тѣло Христово не съ распростертыми руками, не съ разгнутыми перстами, но подложивши лѣвую руку подъ правую, какъ бы устрояя чрезъ то престолъ царю (⁵). Высокое уваженіе къ Св. Тайнамъ бл. Іеронимъ (⁶) распространяетъ даже на самые священные покровы и сосуды, которые у Оптата называются вмѣстилищами тѣла и крови Христовой. Конечно это уваженіе послужило основаніемъ для всеобщаго обыкновенія—пріобщаться Св. Даровъ прежде всякой пищи. «Духу Святому, говоритъ Августинъ, угодно было, чтобы, изъ уваженія къ столь великому таинству, тѣло Господне входило въ уста христіанина прежде всякой другой пищи,—и этотъ

(¹) Tractatus XXVI in Johannis Evang. n. 11.

(²) Liber II contra advers. legis et prophet. c. IX.

(³) Homilia V in divers. N. Testamenti locos,—u contra Celsum lib. VIII n. 34.

(⁴) Const. Apostol. lib. II. cap. 27.

(⁵) Catech. XXIII,—Mystag. V, n. 21.

(⁶) Epistol. ad Theophylum.

обычай господствуетъ въ цѣлой вселенной (1). Проникнутые столь глубокимъ благоговѣніемъ къ таинству причащенія, благочестивые пастыри считали величайшимъ преступленіемъ, самымъ крайнимъ оскорбленіемъ для Господа недостойное вкушеніе тѣла и крови Его. Св. Кипріанъ цѣлое письмо направляетъ противъ тѣхъ, которые, вопреки Евангельскому закону, осмѣливаются падшихъ допускать къ Евхаристіи прежде покаянія и возложенія руки отъ епископа. По мнѣнію его, недостойные причастники устами и руками своими оскорбляютъ І. Христа болѣе, нежели самымъ отреченіемъ отъ Него (2). Св. Златоустъ и Тертулліанъ (3) сравниваютъ вину ихъ съ преступленіемъ іудеевъ, которые возложили святотатственныя руки на тѣло Спасителя. «Какъ ты принимаешь св. тѣло Господне, возражалъ св. Амвросій императору Θеодосію,—тѣми руками, которыя осквернены кровію Θессалоникскихъ гражданъ» (4)?

е) *Признаютъ Св. Дары истинною умилостивительною жертвою* за живыхъ и умершихъ. Многіе изъ св. Отцевъ единогласно относятъ къ этой жертвѣ пророчество Малахіи: *отъ востокъ солнца и до западъ имя мое прославися* (прославится) *во языцѣхъ и на всякомъ мѣстѣ θиміамъ приносится* (будетъ приноситься) *имени моему и жертва чиста* (1, 11). Такъ св. Ириней говоритъ, что І. Христосъ при установленіи Евхаристіи научилъ новому приношенію, которое Церковь, принявъ отъ апостоловъ, по всему міру приноситъ Богу, какъ ясно пред-

(1) De quaestionibus Jannuarii;—Тертулліанъ (lib. 11, ad uxorem, c. 5) и Св. Василій В. (Epistola ad Caesariam).

(2) Liber de lapsis,—p. 186.

(3) У перваго—Homil. XXVII in. I Epist ad Corinth.; у втораго—lib. de idolatrice cap. VII.

(4) Histor. tripartita, lib. IX. cap. 30.

сказалъ Малахія, что хотя первый народъ перестанетъ приносить жертвы Богу, но будетъ приноситься Ему жертва на всякомъ мѣстѣ, и притомъ чистая (1). Точно также св. Іустинъ, указавши на пророчество Малахіи, замѣчаетъ: «онъ предсказалъ, что мы—язычники приносимъ Богу жертвы на всякомъ мѣстѣ, т. е. приносимъ хлѣбъ и чашу Евхаристіи» (2). Св. Златоустъ говоритъ: «когда видишь Бога закланнаго и предложеннаго въ жертву, а священника предстоящаго сей жертвѣ и возносящаго молитвы, народъ же — окропляемый драгоцѣнною Ея кровію; еще ли думаешь, что ты находишься среди людей и стоишь на землѣ (3)»? «Не приносимъ ли мы жертвы каждый день? — приносимъ, — и эта жертва одна, а не многія, потому что мы всегда приносимъ Тогоже. И хотя во многихъ мѣстахъ приносится жертва, но не должно думать, что и Христосъ не одинъ. Онъ вездѣ — одинъ Христосъ, и здѣсь полный и тамъ полный, — одно тѣло» (4). Онъ же утѣшаетъ предающихся неумѣренной скорби объ умершихъ: «не напрасно дѣлаемъ мы поминовенія объ отшедшихъ предъ Божественными Тайнами и умоляемъ за нихъ предлежащаго Агнца, Который взялъ грѣхи міра, но чтобы отъ этого было имъ какое либо утѣшеніе... Если дѣтей Іова очищали жертвы отца, то зачѣмъ сомнѣваешься въ томъ, будетъ ли какое либо утѣшеніе отшедшимъ, когда мы приносимъ за нихъ жертву... предлежитъ общая для всего міра очистительная жертва» (5).

---

(1) Contra haeres. lib. IV, cap. XVII, n. 5.

(2) Dialog. cum Triphon. n. XLI.

(3) De sacerdotio lib. III.

(4) Homil. XVII, n. 3 in Epistol. ad Hebr. cap. 10.

(5) Homil. XLI in 1 Epist. ad Corinth.

По словамъ св. Кипріана: «если I. Христосъ Самъ есть великій Священникъ Бога и Отца и сперва Самого Себя принесъ Ему въ жертву и заповѣдалъ творить сіе въ воспоминаніе объ Немъ; то явно, что тотъ священникъ истинно представляетъ Христа, который подражаетъ тому, что́ сдѣлалъ Христосъ, и тогда приноситъ въ Церкви истинную и полную жертву Богу Отцу, когда приноситъ такъ, какъ принесъ Самъ Христосъ....Посему-то мы приносимъ Богу, какъ жертву, Самаго I. Христа» (1). Св. Григорій Нисскій говоритъ: «располагающій все Своею властію, не ожидая опредѣленія Пилата, но тайнымъ образомъ священнодѣйствія принесъ Самаго Себя въ приношеніе и жертву за насъ... Когда собраннымъ ученикамъ далъ въ пищу Свое тѣло и въ питіе — Свою кровь, тогда ясно показалъ, что совершилось жертвоприношеніе Агнца» (2). Св. Кириллъ іерусалимскій свидѣтельствуетъ: «по совершеніи жертвы безкровнаго служенія предъ оною умилостивительною жертвою мы молимъ Бога объ общемъ мирѣ церквей»,—и пр. (3).

Вотъ частныя истины о таинствѣ причащенія, какія исповѣдуемы были св. Отцами и Учителями Церкви и какія неизмѣнно проповѣдуетъ намъ доселѣ Православная Церковь! Почти всѣ эти положенія заимствованы буквально изъ отеческихъ писаній не позже пятаго вѣка. И каждое изъ нихъ, въ отдѣльности взятое, уже достаточно для полнаго убѣжденія въ томъ, что христіане всѣхъ вѣковъ несомнѣнно признавали дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой въ Евхаристіи.

(1) Epistol. LXIII, n. 9.
(2) Oratio 1 in resurrectionem Christi.
(3) Catech. XXIII. Mystag. V, n. 6.

Скольже непреодолимую силу должно приписать всѣмъ имъ въ совокупности? Не въ правѣ ли мы послѣ сего утверждать, что всѣ черты даже до малѣйшихъ подробностей въ ученіи нашемъ объ этомъ таинствѣ объяснены, утверждены и освящены Православною Церковію первыхъ вѣковъ въ лицѣ мудрыхъ ея пастырей? Съ другой стороны могутъ ли реформаты осуждать насъ за это вѣрованіе, называть его нелѣпымъ, безумнымъ, не осуждая въ тоже время святой Церкви всѣхъ временъ, не подвергая тому же упреку всѣхъ ея учителей? Впрочемъ они не хотятъ приписать себѣ столь дерзновеннаго покушенія; напротивъ успокоиваютъ себя тою ложною увѣренностію, что первенствующая Церковь всегда считала Евхаристическіе виды только символами тѣла и крови Христовой,—вовсе не признавала ни дѣйствительнаго присутствія сихъ послѣднихъ, ни преложенія этихъ видовъ, ни поклоненія Св. Тайнамъ, но что все это есть искаженіе древняго истиннаго ученія, нововведеніе послѣдующихъ вѣковъ. Первый реформаторъ представляется еще нѣсколько умѣреннымъ и снисходительнымъ къ ученію о присутствіи истиннато тѣла и крови Христовой въ таинствѣ Евхаристіи,—когда начало этого ученія относитъ по крайней мѣрѣ ко временамъ бл. Августина (1). Послѣдующіе же стараются низводить оное еще къ позднѣйшимъ вѣкамъ. Такъ одинъ изъ нихъ исторію догмата объ Евхаристіи развиваетъ въ слѣдующемъ видѣ: «что хлѣбъ и вино суть не образы, а истинное тѣло и кровь Спасителя, первый говоритъ объ этомъ Анастасій Синаитъ (ок. 640); ему послѣдовали Германъ Кизическій (714 г.) и Іоаннъ Дамаскинъ, осужденный на

---

(1) Zwinglii,—liber de veta et falsa religione.

Константинопольскомъ Соборѣ (754 г.); потомъ ученіе ихъ утверждено на второмъ Никейскомъ соборѣ,— а мысль о пресуществленіи, и самое это слово—на соборѣ латеранскомъ (1215 г.) (¹). Между тѣмъ какъ другой мнѣніе о преложеніи Евхаристическихъ видовъ возводитъ къ шестому вѣку (²). Чтоже касается поклоненія Св. Тайнамъ,—объ этомъ, по словамъ ихъ, ничего не замѣчено въ св. Писаніи; никто не упоминаетъ и послѣ апостоловъ въ первые три вѣка и во всѣ послѣдующіе даже до одинадцатаго, когда стали основывать его или на отрывочныхъ мнѣніяхъ и аллегоріяхъ древнихъ отцевъ, или на словахъ ихъ о поклоненіи І. Христу внѣ таинства, или же смѣшивали подобающее Богу поклоненіе (λατρεία) съ почитаніемъ свящ. вещей; а окончательно оно утверждено уже папою Онорiемъ III въ XIII вѣкѣ (³).

Какъ произвольна и ни съ чѣмъ несообразна представленная реформатами исторія нашего ученія объ Евхаристіи,—доказывать здѣсь нѣтъ нужды.—Самымъ лучшимъ опроверженіемъ ея служатъ ясныя, положительныя свидѣтельства, въ такомъ множествѣ собранныя изъ писаній отеческихъ. Здѣсь уже не мы, но сами блаженные пастыри рѣшаютъ споръ между нами и реформатами, единогласно утверждая, что начало нашего ученія объ этомъ таинствѣ совпадаетъ съ началомъ самой Церкви, что этотъ догматъ даже не имѣетъ никакой исторіи,

---

(¹) Sam. Werenfelsii, — Dessertat'o de adoratione hostiae,—p. 210;— Luscomb, L'Eglise Romain, comparée avec la Bible et les Pères de l'Eglise, —conf. VI.

(²) Towusend, Le N. Testament, arrangé dans un ordre chronologique et histor. vol. 1, p. 268.

(³) S. Werenfelsius,—ubi supra.

ибо неизмѣнно переходилъ чрезъ всѣ вѣки, въ томъ же видѣ сохраняется и доселѣ въ Церкви Православной; такъ такъ «древніе пастыри Церкви что̀ находили въ ней, то и содержали; чему сами научились, тому и учили; что̀ пріяли отъ отцевъ, то передавали и дѣтямъ» (¹). Что̀же даетъ право кальвинистамъ низводить это ученіе къ позднѣйшимъ временамъ, когда оно съ самыхъ первыхъ вѣковъ вездѣ представляется въ полномъ свѣтѣ, когда всѣ св. Отцы не только положительно проповѣдывали его безъ малѣйшихъ обоюдностей, но еще не рѣдко пользовались имъ, какъ оружіемъ къ опроверженію современныхъ лжеучителей? Едва ли они могутъ чѣмъ либо оправдать и защитить произвольно составленную ими исторію нашего ученія; всѣ основанія ихъ при этомъ ограничиваются отрывочными мѣстами, которыя они берутъ изъ писаній отеческихъ и объясняютъ въ свою пользу, не обращая никакого вниманія на цѣлый составъ рѣчи, на обстоятельства и цѣль ея, на общій духъ ученія о томъ же предметѣ и тогоже Учителя, выраженный въ другихъ болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ мѣстахъ. Такъ съ особенною силою они выставляютъ противъ насъ тѣ мѣста изъ древнихъ писаній, гдѣ Евхаристическій хлѣбъ называется или образомъ, символомъ (²), или же — вмѣстообразомъ — ἀντίτυπον тѣла Господня (³). Какъ ни много съ перваго взгляда говорятъ подобныя названія въ пользу реформатскаго ученія,— но всякому легко убѣдиться, что слова эти въ устахъ

(¹) Augustinus adversus Julianum, lib. II, cap. 10.

(²) Напр. у Оригена (Comment. in Matth. c. XV), Тертулліана (Lib. contra Marcion. c. XL), св. Амвросія (comment. in 1 ad Corinth. c. XI), блаж. Августина (Enarratio in Psalm. 111) и др.

(³) Такъ напр. у Кирилла іерусал. (Catech. XXIII, Myst. V, n. 20), въ литургіи Василія Вел. и Климента римскаго.

Отцевъ и Учителей Церкви имѣли значеніе совершенно отличное отъ того, какое соединяютъ съ ними наши противники.

Слишкомъ продолжительно было бы разсматривать здѣсь всѣ подобныя мѣста изъ отеческихъ писаній, выставляемыя противъ насъ, и доказывать, что онѣ только въ словахъ, а не въ существѣ дѣла кажутся близкими къ ученію реформатовъ (¹). Въ самомъ дѣлѣ что̀ значатъ нѣсколько отрывочныхъ выраженій о хлѣбѣ въ Евхаристіи, какъ символѣ или образѣ тѣла Христова, въ сравненіи съ тѣми безчисленными, гораздо яснѣйшими и опредѣленнѣйшими разсужденіями, въ которыхъ тѣже самые Отцы прямо называютъ этотъ хлѣбъ истиннымъ тѣломъ, тѣмъ самымъ, которому напр. поклонялись волхвы, отъ прикосновенія къ которому исцѣлялись больные,— далѣе—представляютъ эту истину въ связи съ другими догматами, убѣждаютъ несомнѣнно вѣровать преложенію Евхаристическихъ видовъ, покланяться І. Христу въ Св. Тайнахъ и пр. Почему же теперь основательнѣе и справедливѣе судить объ общемъ духѣ или вѣрованіи этихъ учителей, — по однимъ ли изреченіямъ ихъ, или по цѣлымъ отдѣленіямъ, даже особеннымъ сочиненіямъ, нарочито направленнымъ къ подтвержденію и объясненію догмата о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ таинствѣ причащенія? Если бы даже реформаты успѣли доказать, что названіе хлѣба символомъ тѣла Господня въ отеческихъ писаніяхъ имѣетъ тотъ самый смыслъ, въ какомъ они понимаютъ; тогда какъ вздумали бы они

(¹) Подробный разборъ и защищеніе ихъ составляетъ предметъ обширнѣйшихъ сочиненій, напр. D. Perron, — Traité du Sacrement de l'Euchar., — Bellarmini totus Lib. II de Eucharistia, — unâ cum vindiciis Erbermani;—Perpetuitas fidei.... t. II, Lib. IV—VII.

объяснять гораздо большее число противоположныхъ (выше представленныхъ нами) мѣстъ, въ которыхъ рѣшительно отвергается символическое, а доказывается дѣйсвительное присутствіе тѣла Христова въ Евхаристіи? Они неизбѣжно должны встрѣтить при этомъ непреодолимыя трудности,—или поставить одни мнѣнія Отцевъ въ прямомъ противорѣчіи съ другими, или же произвольно исказить ясный смыслъ однихъ въ пользу другихъ, или лучше — въ пользу своего ученія. Средины между этими крайностями, равно несправедливыми, быть не можетъ. Что касается до насъ, то всѣ подобныя противорѣчія суть только мнимыя, а потому просто объясняются и легко примиряются между собою. Такъ, по замѣчанію св. Дамаскина (1), Епифанія (2) и Марка Ефесскаго (3),—у нѣкоторыхъ Отцевъ (какъ напр. у Василія В. и Климента римскаго) Евхаристическіе виды называются именемъ — *ἀντίτυπα* только до освященія или преложенія ихъ въ истинное тѣло и кровь; значитъ, здѣсь нѣтъ никакого основанія для возраженія противъ насъ. Если же въ другихъ мѣстахъ усвояется имъ это названіе уже послѣ преложенія, то, по объясненію Иліи критскаго (4) и Л. Алляція, «вмѣстообразы—*ἀντίτυπα* тѣла и крови Христовой означаютъ тоже, что̀ и самое тѣло и кровь; потому что греки употребляютъ это слово, когда хотятъ выразить особенное, весьма близкое сходство между предметами и употребляютъ его вмѣсто—*ἰσότυπα*. Такое значеніе этого слова они подтверждаютъ многими мѣстати изъ отеческихъ писаній (5). Но еще

(1) Orthodoxae fidei lib. IV, c. XIV.
(2) Concil. Oecumen. VII act. VI, t. III.
(3) Περὶ τῶν ἱερουργουμένων,—p. 141.
(4) Comment. in oration. Gregorii Nazianz. t. II, p. 200.
(5) De consensu Ecclesiarum,—lib. III, c. XV, sect. XXIX.

легче можно объяснять какъ это, такъ и всѣ другія, по видимому, благопріятствующія реформатамъ, имена, какими называли древніе Учители таинство Евхаристіи,— напр. образъ, фигура, хлѣбъ и пр. Во всѣхъ подобныхъ названіяхъ они выражали не сущность таинства, но или относили ихъ только къ внѣшнимъ видамъ его, которые составляютъ какъ бы покровъ, или видимую оболочку истиннаго тѣла, или же употребляли ихъ для различенія между тѣломъ Христовымъ — на небѣ и таинственнымъ (sacramentalis, а не mystica praesentia), хотя также дѣйствительнымъ пребываніемъ его въ таинствѣ причащенія. Очевидно, что при такомъ объясненіи всѣ эти названія отнюдь не исключаютъ собою истиннаго присутствія тѣла Христова въ Евхаристіи и не представляютъ въ себѣ ничего несообразнаго съ нашимъ понятіемъ объ этомъ таинствѣ. Противники спросятъ: на какомъ же основаніи мы усвояемъ отеческимъ изреченіямъ подобный смыслъ? Не говоря уже здѣсь объ общемъ духѣ вѣрованія древнихъ Учителей, которымъ болѣе всего мы должны руководствоваться при чтеніи ихъ писаній, и который, какъ мы видѣли, рѣшительно говоритъ въ нашу пользу,—новое, неопровержимое для того право представляютъ намъ сами же св. Отцы, когда, называя хлѣбъ символомъ тѣла Христова, иногда тутъ же прибавляютъ, что это не есть пустой образъ, что подъ нимъ дѣйствительно пребываетъ самое истинное тѣло. Такъ св. Златоустъ, назвавши Евхаристію образомъ крестной смерти, присовокупляетъ: «впрочемъ и теперь приносится Тотъ же Самый Христосъ, который былъ принесенъ тогда (т. е. на Голгоѳѣ)» [1]. Блаженный

---

[1] Homilia XVII in Epist. ad Hebr.

Θеодоритъ, назвавши освященные хлѣбъ и вино таинственными символами, — тутъ же замѣчаетъ, что мы поклоняемся имъ (¹). Еще яснѣе выражаетъ это Тертулліанъ: «раздѣливши ученикамъ хлѣбъ, Спаситель обратилъ его въ Свое тѣло, сказавши: *сіе есть тѣло мое*, — т. е. фигура тѣла Моего. Но не было бы фигуры, если бы не было истиннаго тѣла; пустой, воображаемый предметъ не можетъ имѣть фигуры» (²). Значитъ, по мысли этого Учителя, названіе Евхаристіи фигурою тѣла Господня не только не оправдываетъ реформатовъ, но еще напротивъ прямо приводитъ къ мысли о дѣйствительности самаго тѣла; посему наряду съ этимъ именемъ у него ясно выражено и преложеніе видовъ Евхаристіи, и присутствіе въ ней истиннаго тѣла и крови Христовой.

Но при разсмотрѣніи ученія Отцевъ Церкви болѣе всего должно помнить, что несправедливо искать и требовать отъ нихъ намѣренной опредѣленности и точности въ выраженіяхъ. Когда они говорили о таинствахъ Вѣры, то главною цѣлію ихъ было не столько догматическое изложеніе истинъ, сколько приложеніе сихъ послѣднихъ къ назиданію вѣрующихъ. Дѣлая подобныя приложенія для людей принимавшихъ проповѣдь ихъ въ простотѣ вѣры, они естественно употребляли языкъ также простой, примѣнительный къ понятіямъ своихъ слушателей, и, конечно, не думали, что въ послѣдствіи на отрывочныхъ словахъ ихъ будутъ основывать цѣлыя системы, что посему имъ нужно излагать свое ученіе, какъ можно, точнѣе и опредѣленнѣе. Посему основываться на однихъ только выраженіяхъ, вырванныхъ изъ цѣлаго ря-

---

(¹) Dialogus II, oper. t. IV, p. 83.
(²) Contra Marcionem, — lib. IV, cap. XL.

да истинъ и объяснять ихъ произвольно, не обращая вниманія на общій духъ ученія св. Отцевъ, значило бы приписывать имъ такія мнѣнія, которыхъ они вовсе не имѣли въ мысли. Подобное замѣчаніе имѣетъ мѣсто не только въ ученіи объ Евхаристіи, но и во всякомъ другомъ догматѣ Вѣры. Что можетъ быть яснѣе и неопровержимѣе вѣрованія древнихъ учителей о Божествѣ Іисуса Христа, или о достоинствѣ Пресвятой Дѣвы, какъ Богоматери?—Но не встрѣчается ли у нихъ объ этихъ высочайшихъ таинствахъ нѣкоторыхъ выраженій обоюдныхъ, которыя послѣ отвергнуты и голосомъ вселенскихъ Соборовъ признаны еретическими? Сущность дѣла не въ самомъ названіи, но въ понятіи, которое соединяется съ этимъ названіемъ. Потому-то Арій и Несторій не оправдали и не спасли себя отъ церковнаго проклятія тѣмъ, что указывали на отдѣльныя выраженія древнихъ Отцевъ, которые иногда Спасителя называли подобнымъ Богу Отцу, а Богородицу—Христородицею, доколѣ значеніе этихъ именъ еще не было опредѣлено на Соборахъ. Точно также пользуются отеческими писаніями и новѣйшіе лжеучители,—и едвали больше древнихъ еретиковъ могутъ находить здѣсь основаній для своего ученія. О всѣхъ отеческихъ мнѣніяхъ и выраженіяхъ, по видимому благопріятствующихъ кальвинистамъ, должно сказать тоже самое, что замѣтилъ блаженный Іеронимъ о мнѣніяхъ, которыми злоупотребляли аріане: «такъ какъ Отцы и Учители Церкви писали прежде появленія ереси (аріанской), то, по недосмотрительности, свойственной человѣку, и употребляли нѣкоторыя неосторожныя выраженія, которыя впрочемъ въ ихъ время оставались безъ вредныхъ послѣдствій и только нынѣ стали оказываться

неправильными (1). Силу Таинства сначала христіане понимали только благоговѣйною вѣрою; чувствовали всю безмѣрность любви Господней, выраженной въ этомъ небесномъ дарѣ; радовались, и въ простотѣ сердца вкушали тѣло Христово, не думая проникать въ сущность Таинства, — требовать отчета, что́ и какъ здѣсь совершается. Бесѣдуя съ такими слушателями, пастыри Церкви безъ малѣйшаго опасенія хлѣбъ и вино могли называть образами тѣла и крови Христовой; но эти названія не препятствуютъ имъ быть столько же далекими отъ лжеученія реформатовъ, какъ они чисты и далеки отъ ереси Арія или Несторія. Подобнымъ взглядомъ на изреченія св. Отцевъ и Учителей Церкви, въ справедливости котораго нельзя не согласиться, опровергаются всѣ возраженія, какія только противники дѣлаютъ намъ изъ ихъ писаній. Такъ наприм. всѣ Учители требовали отъ пріобщающихся живой, пламенной вѣры, а Оригенъ прямо отвергаетъ ту мысль, будто Евхаристическій хлѣбъ самъ по себѣ освящаетъ вкушающаго или полезенъ кому либо, кромѣ пріемлющихъ съ вѣрою (2). Чтоже—слѣдуетъ ли отсюда, что въ древности всю силу таинства приписывали одной только вѣрѣ, поставляли его въ духовномъ единеніи съ Господомъ посредствомъ вѣры и возношенія къ Нему сердцемъ? Развѣ и теперь православные учители не проповѣдуютъ, что для освященія человѣка недостаточно одного вкушенія тѣла и крови Христовой,— что пріобщеніе безъ вѣры и другихъ благочестивыхъ расположеній послужитъ еще къ бо́льшему осужденію (3)?

---

(1) Apologia contra Rufinum, liber 11 in fine.

(2) Comment. in S. Matth. c. XV.

(3) Huetius,—Origenianorum lib. 11, quaest. XIV.

Кто не видитъ, что какъ первые, такъ и послѣдніе повторяютъ тоже самое, что изрекъ св. Павелъ: *да искушаетъ себе человѣкъ, и тако отъ хлѣба да ястъ и отъ чаши да піетъ: ядый бо и піяй недостойнѣ, судъ себѣ ястъ и піетъ?* Реформаты едвали не болѣе всего вооружаются противъ слова пресуществленіе (transubstantiatio, μετȣσίωσις), называя его нововведеніемъ новѣйшихъ вѣковъ. Охотно признаемся, что самое это слово начало входить въ употребленіе съ половины одинадцатаго вѣка, но стольже рѣшительно утверждаемъ, что выражаемая имъ истина существовала въ Церкви во всѣ времена. И что другое, какъ не преложеніе евхаристическихъ видовъ, ясно выражаютъ, такъ часто встрѣчающіяся у св. Отцевъ, слова: μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, μεταῤῥυθμίζειν и др. ([1])? Посему слово: пресуществленіе можетъ быть названо нововведеніемъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ аріане отвергали, постановленное на Никейскомъ соборѣ, имя—ὁμοούσιος. Отъ новаго названія заключать къ нововведенію и отвергать самый догматъ было бы равно несправедливо, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ.

Вообще если уже реформаты не могли защитить себя и опровергнуть насъ ни однимъ мѣстомъ св. Писанія; то тѣмъ болѣе напрасны усилія ихъ—открыть что нибудь въ подтвержденіе своего ученія въ писаніяхъ Отцевъ и Учителей древней Церкви. Здѣсь сколь легко было убѣдиться намъ, что всѣ принимаемыя нами истины о таинствѣ Евхаристіи были признаваемы всегда отъ самыхъ апостольскихъ временъ,—столько же противникамъ на-

([1]) Св. Кирил. Іерус. (Mystag. XXII, catech. IV), Григорій Нис. (catech. c. XXXVII), Іоаннъ Дамаск. (De fide Orthodox. lib. X. c. 13). св. Златоустъ (De prodit. Judae et coet).

шимъ трудно, даже невозможно открыть хотя малѣйшія черты сходства съ своими новыми и ложными понятіями объ этомъ таинствѣ. Истина здѣсь очевидна и ясно говоритъ за себя, такъ что помрачить ее не могутъ ни схоластическія утонченности, ни ложное приложеніе началъ герменевтики, ни злоупотребленіе филологическими изслѣдованіями, чѣмъ пользовались реформаты при изъясненіи св. Писанія. Посему каждый шагъ, каждое новое свидѣтельство древняго вѣроученія невольно должно приводить ихъ къ тому горькому признанію, какое искренно высказалъ Социнъ предъ однимъ изъ своихъ друзей: «если обратиться къ ученію Отцевъ и опираться на ихъ авторитетѣ, то необходимо и онъ — Социнъ, и всѣ реформаты должны признать себя побѣжденными» (1). И въ самомъ дѣлѣ — кто не согласится, что единодушное свидѣтельство Отцевъ и Учителей выражаетъ собою согласное вѣрованіе всѣхъ частныхъ церквей, или Церкви вселенской? Какъ во всякомъ другомъ догматѣ, такъ и въ ученіи о св. Евхаристіи, — если всѣ они, или, по крайней мѣрѣ, бо́льшая часть ясно, часто, настоятельно, въ одномъ и томъ же смыслѣ, какъ бы руководясь внушеніемъ одного наставника, утверждаютъ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой подъ видомъ хлѣба и вина; то, конечно, нельзя не признать этого за несомнѣнную, извѣстную и твердую истину (2). Такую силу согласному свидѣтельству ихъ приписывали во всѣ времена. Пастыри Церкви всегда съ одной стороны убѣждали всѣхъ здравомыслящихъ слѣдовать ученію древнихъ

---

(1) Epistola ad Radecium, — Oper. t. 1, p. 381.
(2) Wincentius Liviens. Commonit. cap. IV. § 2.

Отцевъ ([1]), а съ другой — отступленіе отъ этого ученія называли отступленіемъ отъ Церкви вселенской ([2]).

II., Если реформаты и послѣ этого не перестанутъ обращаться къ писаніямъ древнихъ Учителей, и ясныя, положительныя и единогласныя свидѣтельства ихъ принимать за аллегоріи, преувеличенія, или только частныя мнѣнія; то для обличенія въ несправедливости подобнаго взгляда мы указываемъ на другой памятникъ древняго вѣрованія, именно на составъ литургіи, вся сущность которой состоитъ въ совершеніи безкровнаго приношенія. И сколь ни убѣдительны очевидныя свидѣтельства того или другаго Отца Церкви о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ этой жертвѣ,—еще бо́льшую важность и силу имѣютъ для насъ тѣ основанія, которыя мы заимствуемъ изъ молитвъ и обрядовъ, входящихъ въ составъ литургіи. Здѣсь выражается не частное мнѣніе, или собственный взглядъ того или другаго пастыря на таинство причащенія, но торжественно высказывается голосъ всей Церкви, общее вѣрованіе и епископовъ и народа. Извѣстно пламенное усердіе древнихъ христіанъ къ пріобщенію Св. Таинъ, которое они считали необходимою обязанностію каждаго присутствующаго при богослуженіи. Слушая молитвы, созерцая дѣйствія, которыми сопровождалось приготовленіе, освященіе Даровъ и причащеніе, они, безъ сомнѣнія, все это глубоко напечатлѣвали въ умѣ своемъ, и живо памятовали все, относящееся къ совершенію таинства. Такимъ образомъ догматъ объ Евхаристіи, какъ бы олицетворенный въ священнодѣйствіяхъ литургіи, — дѣлался чрезъ это доступ-

---

([1]) Cyrillus Alex. Defensio ad Anathem. VIII. Oper. t. 11, p. 457.
([2]) Augustinus,—adversus Julianum lib. 11, c. 10.

нымъ для всѣхъ вѣрующихъ, составлялъ общее, драгоцѣнное достояніе ихъ; истинное ученіе объ немъ выражалось въ молитвахъ, а смыслъ самыхъ молитвъ опредѣляли обряды, такъ что здѣсь уже рѣшительно не остается мѣста обоюдности, или какому либо недоразумѣнію. И къ этому-то догмату по преимуществу предъ всѣми прочими можно во всей силѣ приложить замѣчаніе Целестина,—что образъ вѣрованія опредѣляется образомъ молитвословія (1). Посему свидѣтельства, заимствованныя изъ древнихъ литургій, такъ неопровержимы, ясны и очевидны, что нужно быть или слишкомъ предубѣжденнымъ, или совершенно слѣпымъ, чтобы не убѣждаться ими въ рѣшительномъ сходствѣ нашего ученія объ Евхаристіи съ ученіемъ всей первенствующей Церкви. Вполнѣ сознавалъ силу этихъ доказательствъ самъ Албертинъ,— и потому, истощаясь въ усиліяхъ изъяснить всѣ отеческія мнѣнія о вкушеніи тѣла и крови Христовой въ значеніи несобственномъ, онъ едва коснулся свидѣтельствъ, представляющихся въ древнихъ литургіяхъ. И въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть несправедливѣе, какъ простымъ, находящимся въ устахъ всего народа, молитвамъ давать объясненіе тонкое, едва ли доступное для всякаго изъ богослововъ?

Теперь обратимся къ самому составу древнихъ литургій,—и посмотримъ, какое значеніе усвояется въ нихъ таинству Евхаристіи. Напередъ говоримъ, что всѣ совершаемыя въ настоящее время литургіи, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ, за исключеніемъ обществъ реформатскихъ, не оставляютъ ни малѣйшаго сомнѣнія

---

(1) Epistola ad Gallic. Episcop. cap. II; «legem credendi lex statuit supplicandi».

въ томъ, что на нихъ приносится въ жертву Самъ Іисусъ Христосъ, и что вѣрующіе вкушаютъ истинное тѣло и кровь Его (1). Не смотря на нѣкоторыя частныя разности, въ сущности своей, которую составляетъ преложеніе евхаристическихъ видовъ, литургіи представляются согласными въ высочайшей степени. Посему нѣтъ ни одной изъ нихъ, изъ которой бы мы не могли заимствовать свидѣтельства о присутствіи тѣла и крови Христовой въ освященныхъ Дарахъ,—свидѣтельства столь рѣшительнаго, неопровержимаго, котораго не ослабитъ уже никакое превратное истолкованіе. Извѣстенъ каждому общій порядокъ молитвъ и дѣйствій, входящихъ въ составъ литургіи. Сюда относится приготовленіе хлѣба и вина для безкровной жертвы, приготовленіе вѣрующихъ къ достойному пріобщенію, наконецъ самое освященіе предложенныхъ Даровъ въ истинное тѣло и кровь Христову, и вкушеніе ихъ вѣрующими, сопровождаемое Боголѣпнымъ поклоненіемъ. Еще болѣе разительное сходство представляется въ составѣ благодарственной и освятительной молитвы, во время которой собственно и совершается высочайшее таинство. Въ ней священнодѣйствующій приноситъ благоговѣйное славословіе Отцу небесному за безконечныя совершенства и неизреченное величіе Его, воздаетъ смиренное благодареніе за всѣ высочайшія благодѣянія Его къ намъ, и преимущественно за искупленіе насъ смертію Единороднаго Сына Своего, воспоминаетъ главнѣйшія черты изъ земной жизни Спасителя нашего, потомъ, останавливаясь на установ-

---

(1) Le—Brun, Explication de la Messe, t. III, dissert. XI, art. 5; Bona, rerum liturgicarum lib. 1, cap. VIII; Assemanus, codex liturgicus Ecclesiæ universae.

леніи Тайной Вечери, повторяетъ изреченныя при ней слова, и наконецъ заключаетъ призываніемъ Св. Духа для преложенія хлѣба и вина въ истинное тѣло и кровь Христову, прилагая пламенную молитву о принятіи ихъ, какъ истинной жертвы за міръ горній и долній. Въ этой молитвѣ нельзя не замѣтить очевиднаго сосредоточенія всѣхъ частныхъ положеній, которыя исповѣдуетъ Православная Церковь о таинствѣ Евхаристіи. Особеннаго же замѣчанія заслуживаетъ въ ней то, что на всѣхъ языкахъ, на какихъ только совершалась и совершается литургія, призываніе Св. Духа для освященія Даровъ выражается тѣмъ самымъ словомъ, какое въ Евангеліи употребляется о сошествіи Его на Св. Дѣву Марію при зачатіи Ею Спасителя, а дѣйствіе Его на эти Дары— словомъ означающимъ измѣненіе, преложеніе (1).

Далѣе мысль о дѣйствительномъ присутствіи Іисуса Христа въ освященныхъ дарахъ выражается уже не словомъ только, но и самымъ дѣломъ. Этою мыслію проникнуты послѣдующія священныя дѣйствія; всѣ они такъ приспособлены къ ней, исполнены столь высокаго благоговѣнія, что безъ вѣрованія въ присутствіе истиннаго тѣла и крови Христовой были бы рѣшительно неумѣстны и непонятны (2). Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны обряды, которыми сопровождается самое пріобщеніе какъ священнодѣйствующихъ, такъ и мірянъ. Когда все приготовлено къ причащенію, священникъ и діаконъ съ благоговѣйнымъ трепетомъ повергаются предъ Святымъ престоломъ, потомъ, принявши тѣло Христово въ десную руку и подложивши ей шуйцу такъ, что чрезъ

---

(1) Renaudotii,—Comment. in Liturgiam Coptic. t. I, p. 241.

(2) Renaud. Dissert. de Liturgiarum Orient. origine, c. X, p. II.

это какъ бы сооружается престолъ безсмертному Царю, — они предварительно исповѣдуютъ свою вѣру, что Онъ есть воистину Христосъ и что предлежащіе дары суть самое тѣло и кровь Его, далѣе просятъ отпущенія своихъ грѣховъ, чтобы причащеніе святыхъ и животворящихъ Таинъ было не въ осужденіе, но во исцѣленіе души и тѣла, и наконецъ уже вкушаютъ сперва тѣло Христово, а потомъ изъ чаши божественную кровь Его. Затѣмъ, по открытіи царскихъ вратъ, которымъ въ полномъ смыслѣ принадлежитъ теперь это названіе, — діаконъ, вынося св. Дары къ народу, приглашаетъ приступить къ пріобщенію ихъ со страхомъ Божіимъ и вѣрою. Вѣрующіе, видя предъ собою какъ бы Самаго Господа, радостно привѣтствуютъ Его побѣдною пѣснію: *благословенъ грядый во имя Господне*. При этомъ едва ли не каждый изъ предстоящихъ повергается ницъ, невольно побуждаемый къ сему живою вѣрою, которая въ износимыхъ Дарахъ созерцаетъ Агнца, вземлющаго грѣхи міра. И пріобщенію мірянъ также предшествуетъ благоговѣйное исповѣданіе вѣры въ Господа и въ предстоящее таинство, къ которому они приступаютъ съ сложенными накрестъ на груди руками. Кромѣ общаго исповѣданія всѣхъ пріобщающихся, въ древнотти каждый изъ нихъ еще въ частности на слова священника или діакона: Св. тѣло и кровь Іисуса Христа, — отвѣтствовалъ: аминь!

Излишне было бы распространяться здѣсь о томъ, какъ выразительно, неопровержимо каждое изъ этихъ словъ и дѣйствій показываетъ, что христіане, у которыхъ совершаются подобные обряды, въ евхаристическихъ видахъ признаютъ гораздо больше, нежели простые образы тѣла Господня. Сами реформаты чувствуютъ силу этого доказательства, находятъ не возможнымъ перетолковать его

въ свою пользу; потому всѣми силами стараются подорвать древность сохранившихся у насъ литургій и доказать, что всѣ указанныя части ихъ привнесены уже тогда, какъ усилилось ложное, по ихъ мнѣнію, ученіе о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ таинствѣ причащенія. И нельзя не согласиться, что какъ ни важны свидѣтельства, заимствуемыя нами изъ литургій, вся сила ихъ зависитъ именно отъ того, можемъ ли мы защитить древнее происхожденіе священныхъ обрядовъ и молитвъ, такъ много доказывающихъ истинность нашего ученія. Но писанія св. Отцевъ и другіе памятники христіанскихъ древностей представляютъ въ себѣ достаточныя основанія для убѣжденія въ томъ, что эти обряды были въ общемъ употребленіи Церкви гораздо прежде того времени, къ которому реформаты относятъ начало ученія о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Господня въ Евхаристіи,—о преложеніи видовъ ея и пр.

Нельзя думать, чтобы св. апостолы при основаніи церквей не снабжали вѣрующихъ подробными устными наставленіями объ образѣ совершенія Евхаристіи, которую они считали безусловно необходимою для наслѣдія вѣчнаго живота. «Они особенно преподавали всѣ сокровенныя тайны тѣмъ, коимъ ввѣрили самыя церкви, ибо желали содѣлать совершенными и неукоризненными будущихъ своихъ преемниковъ» ([1]). Краткія указанія св. апостоловъ на это таинство, часто встрѣчающіяся въ ихъ Посланіяхъ, предполагаютъ, что оно было уже совершенно извѣстно между христіанами, къ которымъ писаны сіи Посланія. Безъ всякаго сомнѣнія, предстоятели юныхъ церквей тщательно и съ благоговѣніемъ соблю-

---

([1]) Irinaei,—adversus haereses lib. III, c. 3.

дали всѣ обряды и молитвы, съ какими совершали св. вечерю рукоположившіе ихъ апостолы, а сіи послѣдніе совершали ее, конечно, такъ, какъ наставлены были отъ Самаго Господа. Св. Іустинъ во 2-й Апологіи съ достаточною подробностію изложилъ порядокъ и ходъ дѣйствій, входящихъ въ составъ таинственной вечери; а предавать письмени самыя молитвы и обряды христіане не хотѣли, дабы чрезъ то не открыть тайнъ своего Богослуженія и не подвергнуть ихъ посмѣянію язычниковъ и іудеевъ. Впрочемъ это и не было необходимо. Хотя предстоятели Церкви въ первые три вѣка пользовались свободою — располагать части Богослуженія по своему благоразумію, составлять свои молитвы и пѣсни; но сущность благодарственной молитвы, на которой собственно совершалось таинство и отъ которой оно получило имя Евхаристіи,—оставалась для всѣхъ неприкосновенною и сохранялась по преданію (¹). Превосходный образецъ этой молитвы сохранился для насъ въ апостольскихъ постановленіяхъ (²); существенныя части ея представляются здѣсь въ томъ же самомъ, только краткомъ видѣ, въ какомъ онѣ находятся во всѣхъ нашихъ литургіяхъ. При самомъ началѣ торжества Церкви, пастыри ея стали уже предавать письменамъ устно сохранявшіяся, апостольскія преданія касательно совершенія Евхаристіи, такъ что въ IV вѣкѣ во многихъ мѣстахъ появились и письменныя литургіи. Замѣчательнѣйшія изъ нихъ: 1) *литургія іерусалимская,* о которой на Востокѣ сохраняется слѣдующее общее преданіе: «св. Іаковъ въ томъ самомъ видѣ, какъ она существуетъ нынѣ, совершилъ ее въ

(¹) Basil. Magn. de Spiritu Sancto cap. XXVII.
(²) Constitution. Apostol. lib. VIII, cap. 12.

третью недѣлю по сошествіи Св. Духа. На вопросъ — откуда онъ заимствовалъ ее — отвѣчалъ: живъ Господь, я ничего ни прибавилъ, ни отнялъ изъ того, что слышалъ отъ Самаго Іисуса Христа» ([1]). Съ достаточною подробностію она изложена въ сочиненіяхъ св. Кирилла іерусалимскаго ([2]); 2) *Александрійская,* приписываемая св. Марку; признаки ея открываютъ въ сочиненіяхъ св. Діонисія Ареопагита, а употребленіе ея еще до пятаго вѣка видно изъ того, что она совершается въ одномъ и томъ же видѣ какъ у православныхъ христіанъ александрійской Церкви, такъ и у послѣдователей Діоскора, которые со времени халкидонскаго собора не имѣютъ уже ничего общаго съ первыми; — 3) *Римская,* изложенная въ постановленіяхъ апостольскихъ; многія части ея приписываются Клименту римскому, ученику Ап. Петра ([3]); но болѣе всѣхъ извѣстны—4) *Кесарійская* Василія В. и 5) *Константинопольская* Іоанна Златоустаго; объ общемъ употребленіи ихъ еще прежде ефесскаго собора можно судить потому, что несторіане, отлученные отъ Церкви на этомъ соборѣ, удержали у себя литургію во всемъ сходную съ константинопольскою; а въ шестомъ вѣкѣ обѣ онѣ утвердились уже по всему Востоку ([4]) и до настоящаго времени сохраняются безъ всякихъ перемѣнъ.

Этихъ замѣчаній достаточно для убѣжденія въ томъ, что дошедшія до насъ литургіи существовали въ Церкви со временъ глубокой древности и всегда приписываемы были тѣмъ св. мужамъ, которыхъ имена онѣ носятъ на себѣ. Но кромѣ общихъ свидѣтельствъ объ ихъ древно-

---

([1]) Dionysii Barsal. Commentar. in Liturgias Syricas.

([2]) Catechеs. XXIII, Mystag. V—de Sanct. Liturgia.

([3]) Proclus, De divina Missa.

([4]) Petrus Diac. De incarnat. et gratia J. Christi, cap. III.

сти въ отеческихъ писаніяхъ, мы находимъ много ясныхъ указаній въ частности на тѣ священные обряды, которые особенно говорятъ въ пользу православнаго ученія о таинствѣ причащенія. Такъ на дѣйствія, предшествующія пріобщенію,—привѣтствіе и цѣлованіе мира, указываютъ св. Іустинъ, св. Діонисій Ареопагитъ, св. Кириллъ іерусал. и св. Златоустъ (1), – замѣчая притомъ, что цѣлованіе мира давалось предъ возглашеніемъ: *горѣ имѣимъ сердца;* а на благодареніе и славословіе Бога указываютъ св. Ириней, Оригенъ и св. Амвросій (2). О призываніи Св. Духа на предложенные дары, сопровождаемомъ молитвою за всѣхъ христіанъ, упоминаютъ св. Іустинъ, св. Ириней и св. Амвросій (3), но съ особеннною ясностію Кириллъ іерусалимскій: «чрезъ небесныя пѣсни освящая самихъ себя, говоритъ онъ, мы молимъ всеблагаго Бога, да ниспослетъ на предложенные дары Св. Духа и хлѣбъ сотворитъ тѣло Христово, а вино—кровь Христову,—и по совершеніи оной духовной безкровной жертвы, мы молимъ Бога о мирѣ всѣхъ церквей, о мирѣ всего міра» (4). По словамъ св. Златоуста священникъ, предстоя олтарю, повелѣваетъ намъ приносить Богу благодареніе о всей вселенной, объ отсутствующихъ, о присутствующихъ, о тѣхъ, которые были прежде насъ и будутъ послѣ насъ (5). О возглашеніи: *Святая святымъ*—свидѣтельствуетъ опять Кириллъ іеруса-

---

(1) Justini Apologia II; Dionysii De Hierarch. Eccles. cap. III. § 8; Cyrilli Hieros. Mystag. V, n. 2; Chysostomi Homilia III in Epist. ad Coloss.

(2) Irinaei contr. haeres. lib. IV, c. 34; Origenis contra Celsum lib. VIII; Ambrosii De myster., lib. IV. cap. V.

(3) De fide, lib. IV, cap. 5.

(4) Mystag. V, n. 5 и 6.

(5) Homilia XXVI in Evang. S. Matth.

лимскій, а Златоустъ объясняетъ и самое значеніе его ([1]). Что касается высочайшаго благоговѣнія, съ какимъ вѣрующіе должны были приступать и всегда приступали къ страшнымъ тайнамъ, то объ немъ пастыри Церкви говорятъ болѣе и яснѣе всего, когда только ни касаются этого таинства, такъ что даже внѣшнее положеніе причащающихся было тоже самое, какое имѣютъ они и нынѣ. Еще во второмъ вѣкѣ священикъ, пріобщая христіанъ, произносилъ исповѣданіе вѣры въ дѣйствительное присутствіе тѣла и крови Христовой подъ видами Евхаристіи, на каковое исповѣданіе пріобщаемые со своей стороны отвѣчали подтвержденіемъ: аминь. Такъ Тертулліанъ спрашиваетъ христіанина, посѣщающаго римскія зрѣлища, — какъ онъ можетъ съ мечебойцемъ разговаривать тѣми устами, коими во время совершенія Св. таинствъ произноситъ — аминь ([2])? Кириллъ іерусалимскій наставляетъ новокрещеннаго во время причащенія говорить—аминь ([3]); еще яснѣе свидѣтельствуетъ объ этомъ св. Амвросій: «священникъ говоритъ тебѣ: тѣло Христово,—а ты отвѣчаешь: аминь ([4]).

Итакъ сколь ясно и очевидно дошедшія до насъ литургіи выражаютъ мысль о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія, столь же несомнѣнно, что сами онѣ были въ общемъ употребленіи у христіанъ первыхъ вѣковъ, —и что посему выраженное въ нихъ вѣрованіе есть общее вѣрованіе всей древней Церкви, —вѣрованіе апостольское. Если послѣ

---

(1) Первый — Mystag. V, n. 16, а вторый — Homil. XVII in Epist. ad Hebr.

(2) Liber de spectaculis, cap. XXIV.

(3) Mystag. V, n. 18.

(4) De mysteriis, lib. IV. cap. V.

сего взять во вниманіе, что существенные обряды при совершеніи таинства во всѣхъ древнихъ литургіяхъ представляются совершенно сходными, что на многіе изъ нихъ, какъ уже весьма извѣстные народу, пастыри указывали въ своихъ бесѣдахъ; то мнѣніе объ апостольскомъ происхожденіи этихъ обрядовъ получаетъ силу достовѣрной истины. Св. апостолы въ писаніяхъ своихъ не оставили подробныхъ наставленій о совершеніи литургіи,—ничего не постановлено объ ней на соборахъ; чѣмъ же объяснить это удивительное согласіе не только частныхъ учителей, но и цѣлыхъ церквей, если не производить его изъ общаго и всѣмъ извѣстнаго преданія, которое съ достаточною ясностію высказывается въ памятникахъ первыхъ вѣковъ (1)? «Что содержитъ вся Церковь, говоритъ бл. Августинъ, и что хотя не опредѣлено соборами, но всегда сохраняется, то несомнѣнно должно считать преданнымъ апостольскою властію «(2). Очевидна неосновательность того предположенія, будто греки позднѣйшихъ вѣковъ сами составили литургіи, и чтобы придать имъ большую важность, приписали ихъ святителямъ Василію В. и Златоусту. Возможно ли, чтобы кто-нибудь ввелъ новую форму совершенія Евхаристіи, когда каждое слово ея было извѣстно всякому вѣрующему, который каждодневно слышалъ молитвы и созерцалъ священныя дѣйствія этого таинства? Еще не правдоподобнѣе, чтобы кто-нибудь не замѣтилъ, а замѣтивши не вооружился противъ подобнаго нововведенія, и чтобы эта новая форма могла совершенно затмить собою всѣ древнія, даже происшедшія отъ апостоловъ. Всѣ

---

(1) Muratorius, Liturgia Romana vetus, dissert. de orig. Liturg.
(2) De Baptismo, lib. V, cap. XXIV.

обряды при совершеніи Евхаристіи составляли предметъ особеннаго вниманія и заботливости пастырей, которые посему не оставляли безъ обличенія отступающихъ отъ общаго правила даже не въ существенныхъ частяхъ этого таинства. Такъ Кипріанъ обличалъ нововведеніе тѣхъ, которые съ виномъ не соединяли воды, а Цециліанъ укорялъ въ безразсудствѣ Луциллу за то, что цѣлованіе мира она хотѣла замѣнить частнымъ цѣлованіемъ, которое давала кости какого-нибудь мученика. Но ни одинъ писатель не говоритъ, чтобы когда либо произошла перемѣна въ самой важной части литургіи, и прежде реформатовъ никто не думалъ упрекать Церковь въ подобномъ нововведеніи. Это молчаніе должно признать самымъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ того, что сущность литургіи и выражаемое въ ней ученіе объ Евхаристіи никогда не подвергались ни малѣйшей перемѣнѣ.

III. Если бы даже эта перемѣна могла постепенно распространиться отъ одной церкви къ другой, не обративъ на себя вниманія ни одного изъ православныхъ Учителей; то она, безъ сомнѣнія, уже не проникла бы къ тѣмъ христіанскимъ обществамъ, которыя со временъ глубокой древности прекратили всякое общеніе съ Церковію вселенскою и упорно остаются при томъ самомъ ученіи, съ какимъ при началѣ отдѣлились отъ нея. Въ еретикахъ православная Церковь всегда имѣла самыхъ жестокихъ враговъ, которые употребляли всѣ возможныя средства, чтобы поколебать истины ея вѣрованія. Посему можно судить, съ какою злобною радостію они употребили бы для этой цѣли измѣненія въ одномъ изъ существенныхъ догматовъ; они конечно не преминули бы съ торжествомъ выставить это нововведеніе противъ учителей ея и во всеобщее услышаніе обличить ихъ въ оступ-

леніи оти истиннаго ученія. Еще легче представить, съ какою осторожностію они заградили бы этому новому ученію всякой доступъ въ свои общества,—съ какимъ заботливымъ вниманіемъ направили бы противъ него и уяснили древнее вѣрованіе. Но ничего подобнаго не представляютъ намъ самыя древнія секты; враждебныя намъ въ другихъ догматахъ,—въ ученіи о таинствѣ причащенія онѣ доставляютъ намъ сильное оружіе противъ новѣйшихъ отступниковъ отъ истины. Согласіе ихъ съ православнымъ ученіемъ о дѣйствительномъ присутствіи тѣла Христова въ Евхаристіи показываетъ, что это ученіе, при началѣ отдѣленія ихъ отъ Церкви, было господствовавшимъ, всѣми признавалось за истинное, апостольское.

Еще во второмъ вѣкѣ св. Ириней современныхъ еретиковъ, изъ которыхъ одни различали добраго и злаго Бога, а другіе отвергали воскресеніе человѣческаго тѣла, — опровергалъ православнымъ ученіемъ о сущности Евхаристіи, показывалъ очевидную несообразность заблужденія ихъ съ общимъ вѣрованіемъ, по которому и они вкушаютъ въ этомъ таинствѣ истинное тѣло и кровь Христову. «Какъ они могутъ признавать, спрашиваетъ св. Отецъ,—что хлѣбъ, надъ которымъ совершено благодареніе, есть тѣло Господа ихъ, и сія чаша есть чаша крови Его, если не признаютъ, что Онъ есть Сынъ Творца міра?... Какъ бы Самъ онъ, взявши хлѣбъ, назвалъ его Своимъ тѣломъ, а смѣшеніе чаши—Своею кровію, если бы онъ происходилъ отъ другаго отца? И какъ они говорятъ, что тѣло подвергнется тлѣнію (т. е. безъ надежды на воскресеніе) и не будетъ участвовать въ жизни, когда Оно питается тѣломъ и кровію Господа? Посему или пусть перемѣнятъ свое мнѣніе, или пусть откажутся отъ приношенія Тайнъ. Наше мнѣ-

ніе соотвѣтствуетъ Евхаристіи, и Евхаристія утверждаетъ наше мнѣніе» ([1]). Богохульную ересь Македонія св. Отцы между прочимъ также опровергали ученіемъ объ Евхаристіи. Такъ св. Исидоръ Пелусіотъ въ одномъ своемъ письмѣ Божество Св. Духа противъ македоніанъ доказываетъ тѣмъ, что силою Его (Св. Духа) въ таинствѣ причащенія хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Христову; а св. Амвросій Божеское поклоненіе св. Духу, какъ необходимое слѣдствіе, выводитъ изъ того, что дѣйствіемъ Его совершается достопокланяемая плоть І. Христа (въ таинствѣ причащенія) ([2]). Замѣчательно, что даже тѣ еретики, лжеученіе которыхъ состояло въ прямомъ противорѣчіи съ ученіемъ о вкушеніи истиннаго тѣла Христова, совершали у себя нѣчто подобное этому таинству, а людей, непринадлежавшихъ къ ихъ обществу, старались увѣрить, что о причащеніи они учатъ согласно съ Православною Церковію. Древніе Учители укоряютъ въ подобномъ лицемѣріи даже самыхъ докетовъ и манихеевъ ([3]). Можно послѣ сего судить, какъ всеобще было ученіе о присутствіи тѣла Христова въ Евхаристіи, какъ тверда и непоколебима была вѣра въ эту истину между христіанами первыхъ вѣковъ.

Въ пятомъ вѣкѣ появились двѣ болѣе другихъ замѣчательныя ереси — Несторія и Евтихія. Какъ сами они, такъ и всѣ послѣдователи ихъ, еще и доселѣ составляющіе многочисленныя общества, неизмѣнно сохраняютъ

---

(1) Contra haers. lib. VIII, cap. XIII, n. 4; тоже доказательство употребляютъ Тертул. lib. de resurrect. carnis. cap. VIII и св. Иларій, lib. VIII de Trinitate.

(2) De S. Spiriu, lib. .III cap. XI.

(3) Carol. Wuitape Tractatus de angustis. Eucharist. Sacramen. t. 1, art. 1, sect. 1, pag. 187—200.

истинное ученіе объ Евхаристіи, такъ что, при обращеніи къ римско-католической церкви, отъ нихъ не требуютъ измѣненія въ этомъ догматѣ ([1]). Ясное выраженіе общаго ученія ихъ о таинствѣ причащенія лучше всего можно видѣть въ составѣ литургій. Несторіане всегда приписывали свою литургію св. Златоусту, — и сходство ея съ сею послѣднею, особенно въ словахъ совершительныхъ, не позволяетъ въ томъ сомнѣваться ([2]). У якобитовъ, отдѣльной секты изъ послѣдователей Евтихія, со времени самаго отдѣленія и доселѣ совершается литургія св. Іакова, во всемъ сходная съ тою, какую имѣютъ у себя православные; у коптовъ, другой евтихіанской секты, удержаны всѣ части литургіи, извѣстной подъ именемъ александрійской литургіи св. Марка, хотя сами они составителемъ ея считаютъ св. Василія ([3]). Нельзя думать, чтобы несторіане и евтихіане заимствовали эти литургіи отъ Церкви Православной послѣ своего отдѣленія отъ нея, или составили свой чинъ Богослуженія, во всемъ сходный съ нею; остается допустить одно, — что таинство Евхаристіи у нихъ совершалось въ этомъ самомъ видѣ еще тогда, когда они были въ единеніи съ православными христіанами. Ежедневно совершая въ своихъ собраніяхъ литургію, которой всѣ части проникнуты одною мыслію о присутствіи І. Христа въ безкровной жертвѣ, — еретики безъ всякаго сомнѣнія уже не могли ни вѣровать, ни учить объ этомъ таинствѣ какъ либо иначе. Излишне было бы послѣ сего обращаться къ вѣрованію другихъ сектъ, появившихся въ послѣдующіе

([1]) Nicolii, Perpetuitas fidei de Euchar. t. 1, lib. V, c. 19; Simonii, — de fide orientalis Ecclesiae, c. VII.

([2]) Renaudotii, Dissertatio de Liturgiarum oriental. origine, cap. V, p. 34.

([3]) Renaudotius, loco citat. p. 35, 36.

вѣки; ясные слѣды православнаго ученія объ Евхаристіи и правильное совершеніе ея у древнѣйшихъ еретиковъ вполнѣ показываетъ всю произвольность и неосновательность предположенія реформатовъ, будто ученіе нашей Церкви объ этомъ таинствѣ, неизвѣстное въ первые три или четыре вѣка, начало появляться только уже въ пятомъ, и потомъ постепенно, незамѣтнымъ образомъ приходило во всеобщее употребленіе, и будто подобное нововведеніе побудило уже послѣ внести въ самыя литургіи много молитвъ и обрядовъ, сообразныхъ съ этимъ ученіемъ. Пастыри Церкви всегда внимательно бодрствовали на стражѣ православнаго ученія, неустрашимо возвышали голосъ свой и обличали даже малѣйшія заблужденія и отступленія отъ пути праваго. И этихъ-то обличеній не избѣжали учители, которые въ искаженіи истиннаго догмата о св. Евхаристіи предупредили реформатовъ. Беренгарій, Виклефъ и другіе, рѣшавшіеся отвергать пріобщеніе истиннаго тѣла и крови Христовой, повсюду встрѣчали всеобщее негодованіе къ своему лжеученію, подвергались не только частнымъ обличеніямъ, но даже церковному проклятію на соборахъ. Потому и ученіе ихъ, какъ противное духу истинной христіанской Вѣры, не находя себѣ послѣдователей, кромѣ людей легкомысленныхъ и нетвердыхъ въ своихъ убѣжденіяхъ, большею частію прекращалось со смертію своихъ изобрѣтателей. Столько же сильное негодованіе возбудило и появленіе Цвинглія съ его единомышленниками, противъ которыхъ тотчасъ же вооружились какъ пастыри Православной Восточной, такъ и предстоятели римско-католической Церкви, даже учители всѣхъ прочихъ современныхъ обществъ христіанскихъ. Явно ложное ученіе ихъ о причащеніи много тревожило самыхъ ревностныхъ защитниковъ ре-

формаціи, раздѣляло ихъ на враждебныя партіи, изъ которыхъ многія еще и доселѣ остаются непримиримыми. Если же Цвинглій и Кальвинъ были счастливѣе своихъ предшественниковъ, успѣли привлечь къ себѣ многочисленныхъ послѣдователей; то причинъ этого успѣха надобно искать не въ самомъ ученіи ихъ, но въ постороннихъ обстоятельствахъ. Имъ много содѣйствовали—съ одной стороны схоластическое богословіе предшествовавшихъ вѣковъ, которое считало возможнымъ всю таинственную сторону въ ученіи объ Евтаристіи объяснить по началамъ разума, вдавалась при этомъ въ тонкія, безплодныя изслѣдованія, ослабляющія чувство вѣры и благоговѣнія къ страшнымъ Тайнамъ, а съ другой – ученіе Лютера объ этомъ таинствѣ, которое представляло въ себѣ явныя противорѣчія, а потому давало чувствовать необходимость перемѣны и располагало къ ней. «Но безконечное буди Богу благодареніе о семъ, яко наша Восточная Православная Церковь, сихъ діавольскихъ плевеловъ, и губительства вселютѣйшаго, далечайша есть. Вся бо оная еретическая хуленія на западѣ родишася, востока отнюдъ не коснувшеся, солнцу правды Христу Богу нашему востокъ свой отъ еретическія нощи соблюдающу» ([1]).

Обращаемся наконецъ къ реформатамъ и спрашиваемъ: какихъ еще доказательствъ они потребуютъ для ученія Православной Церкви о дѣйствительномъ присутствіи тѣла и крови Христовой въ таинствѣ причащенія? Ученіе это ясно выражено въ св. Писаніи, если правильно объяснять относящіяся въ нему мѣста; всѣ частныя положенія его представляются во всѣхъ памятникахъ вѣрованія древней Церкви отъ самыхъ апостольскихъ временъ. Пре-

---

([1]) Камень вѣры, часть II, стр. 4.

восходство его предъ ученіемъ кальвинистовъ можно бы еще выводить и изъ того, что оно гораздо сообразнѣе послѣдняго съ общимъ понятіемъ о таинствѣ, благотворнѣе для нравственности, удовлетворительнѣе для религіознаго чувства; но эти доказательства оказываются уже не важными въ сравненіи съ изложенными непререкаемыми доводами. Кромѣ того они главнымъ образомъ основываются на благочестивомъ чувствѣ вѣрующаго и на внутреннемъ ощущеніи спасительныхъ плодовъ отъ вкушенія истиннаго тѣла и крови Христовой,—а такихъ основаній, конечно, не захотятъ уважать наши противники. Для убѣжденія въ истинности православнаго ученія о св. Евхаристіи и вмѣстѣ для обличенія лжеученія реформатовъ достаточно ясныхъ свидѣтельствъ неложнаго слова Божія и постояннаго вѣрованія Церкви вселенской. Всѣ они приводятъ насъ къ тому заключенію, къ какому пришли св. Отцы седьмаго вселенскаго Собора, разсуждавшіе о томъ же таинствѣ и на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, – именно: «ни Господь, ни Апостолы, ни Отцы безкровную жертву, приносимую священниками, никогда не называли образомъ, но самымъ тѣломъ и самою кровію (I. Христа)». ([1]). «Сія есть—скажемъ словами отечественнаго Богослова,—вѣра Апостольская, вѣра Вселенскихъ Соборовъ, вѣра святыхъ Отецъ, свѣтилъ и столповъ церковныхъ, вѣра православная, Каѳолическая, твердая и несумнѣнная, ниже вратами адовыми, сирѣчь устнами еретическими, одолѣнная» ([2]).

([1]) Concil. Nic. 11. AA. VI. Leet. Epipdan. Liacon.
([2]) Камень вѣры, част. 1. стр. 9.

ИЗЛОЖЕНІЕ КАНОНИЧЕСКИХЪ ПОСТАНОВЛЕНІЙ О ПРАВОСЛАВНОМЪ КЛИРѢ, ИЛИ БѢЛОМЪ ДУХОВЕНСТВѢ.

Бытъ нашего духовенства обратилъ на себя вниманіе многихъ современныхъ писателей. Много высказала литература нашего времени упрековъ этому сословію; не мало составлено и составляется предположеній къ его улучшенію. Нельзя не сочувствовать стремленіямъ къ совершенному и общеполезному устройству такого важнаго сословія въ государствѣ, какъ духовенство. Но съ другой стороны нельзя не сожалѣть о томъ, что въ числѣ современныхъ пишущихъ ревнителей таковыхъ улучшеній есть такіе, которые, имѣя въ виду добрую цѣль, идутъ къ ней незаконнымъ путемъ; которые оставляютъ въ тѣни и опускаютъ изъ виду каноническое, древлевселенское устройство быта духовенства, и рубятъ съ плечà все, что считаютъ несогласнымъ съ нынѣшнимъ развитіемъ и нравственнымъ состояніемъ общества,—рубятъ, не разбирая, откуда что произошло и какое имѣетъ значеніе. Отъ того самые благовидные проэкты въ коренныхъ своихъ положеніяхъ оказываются подъ-часъ несогласными съ коренными законами Церкви, съ богодарованнымъ ей устройствомъ, съ ея исторіей. Нѣтъ, при быстромъ движеніи впередъ не мѣшаетъ по временамъ оглядываться назадъ и въ прошедшемъ искать уроковъ для настоя-

щаго. Мы не думаемъ, чтобы подобное посягательство на коренные законы Церкви, на каноническое устройство ея, происходило отъ неуваженія къ нимъ, или легкаго взгляда на нихъ; нѣтъ, это скорѣе—слѣдствіе или совершеннаго незнанія ихъ, или самаго поверхностнаго знакомства съ ними, съ ихъ глубоко-поучительнымъ содержаніемъ. Потому мы сочли нужнымъ изложить въ связи и порядкѣ каноническія постановленія о православномъ клирѣ, чтобы видно было, что́ можно сдѣлать къ улучшенію духовенства, ни сколько не нарушая коренныхъ законовъ вселенской Церкви.

Каноническихъ постановленій о клирѣ такъ много, что ими опредѣляется бытъ духовенства не только въ главныхъ своихъ чертахъ, но и во многихъ подробностяхъ. Чтобы не занимать вниманіе нашихъ читателей безъ особенной надобности, мы изложимъ только тѣ каноны о клирѣ, которыхъ касаются у насъ въ современныхъ разсужденіяхъ о бытѣ нашего духовенства. Таковы постановленія: 1) о составѣ клира, 2) объ избраніи на священныя степени клира, 3) о мѣстахъ служенія духовныхъ лицъ, 4) объ ихъ правахъ и обязанностяхъ по служенію Церкви и о взаимномъ ихъ отношеніи 5), о средствахъ содержанія ихъ и наконецъ 6) объ оставленіи ими своего званія.

1) О составѣ клира.

Составъ клира каноническими правилами опредѣляется не одинаково. Въ самой глубокой древности къ клиру причисляемы были всѣ вообще служители Церкви, даже епископы. Такъ, въ апостольскихъ

правилахъ представляются принадлежащими къ клиру епископъ, пресвитеръ, діаконъ, vподіаконъ, чтецъ и пѣвецъ. Таковы правила 42, 43 и 69-е; въ послѣднемъ изъ нихъ читаемъ: «Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или vподіаконъ, или чтецъ, или пѣвецъ не постится во святую четыредесятницу предъ Пасхою, или въ среду, или въ пятокъ, кромѣ препятствія отъ немощи тѣлесныя: да будетъ изверженъ. Аще же мірянинъ, да будетъ отлученъ» Въ другихъ правилахъ, послѣ епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, упоминаются вообще «прочіе причетники» (апост. 2, 2); изъ снесенія разныхъ апостольскихъ правилъ видно, что подъ этими причетниками разумѣются именно vподіаконы, чтецы и пѣвцы (сн. пр. 43, 26). Лаодикійскій соборъ въ IV вѣкѣ раздѣляетъ клириковъ на два разряда: на освященныхъ и причетниковъ (прав. 27, 30, 36, 41, 42, 54, 55). Къ первому разряду онъ относитъ пресвитеровъ и діаконовъ; ко второму — vподіаконовъ, чтецовъ, пѣвцовъ, заклинателей и дверниковъ. Такъ 24-е правило этого собора говоритъ: «не подобаетъ освященному лицу, отъ пресвитера до діакона, и потомъ кому либо изъ церковнаго чина, даже до vподіаконовъ, или чтецовъ, или пѣвцевъ, или заклинателей, или дверниковъ, въ корчемницу входити.» Карѳагенскій соборъ въ правилѣ 34-мъ относитъ къ клиру епископовъ, пресвитеровъ, діаконовъ, vподіаконовъ, чтецовъ и «прочихъ причетниковъ». Вообще каноническія постановленія, кромѣ епископовъ, постоянно и неизмѣнно относятъ къ клиру пресвитеровъ, діаконовъ, vподіаконовъ, чтецовъ и пѣвцовъ ([1]).

([1]) «Понеже речено въ апостольскихъ правилахъ, яко изъ производимыхъ въ клиръ безбрачныхъ токмо чтецы и пѣвцы могутъ вступа-

2) Правила объ избраніи въ клиръ.

Кому принадлежитъ право избранія въ клиръ? Право избирать и поставлять на всѣ должности церковныя принадлежитъ исключительно епископу. «Пресвитера, и діакона, и прочихъ причетниковъ да поставляетъ единъ епископъ», говоритъ 2-е апостольское правило. IV-й вселенскій соборъ во 2-мъ правилѣ обращается къ епископу, какъ единственному раздаятелю церковныхъ должностей, и, запрещая ему раздавать эти должности за деньги, говоритъ: «аще который епископъ за деньги рукоположеніе учинитъ, и непродаемую благодать обратитъ въ продажу, и за деньги поставитъ епископа, или хорепископа, или пресвитера, или діакона, или иного кого изъ числящихся въ клирѣ, или произведетъ за деньги іконома, или екдика, или парамонаріа, или вообще въ какую либо церковную должность, ради гнуснаго прибытка своего: таковый, бывъ обличенъ, яко на сіе покусился, да будетъ подверженъ лишенію собственнаго степени» (сн. ант. 9; лаодик. 26; VI всел. 37). Св. Василій Великій въ 89 правилѣ пишетъ подчиненнымъ ему хорепископамъ между прочимъ слѣдующее: «...и впредь достойныхъ испытуйте и принимайте, но не числите въ клирѣ прежде, нежели представите мнѣ. Иначе же вѣдайте, яко принятый въ церковнослуженіе, безъ моего разрѣшенія, будетъ міряниномъ». Исключеніе сдѣлано только для монастырей и состоитъ въ томъ, что каждому игумену, имѣющему санъ пресвитера, дозволялось

ти въ бракъ: то и мы, соблюдая сіе, опредѣляемъ: да отнынѣ ни vподіаконъ, ни діаконъ, ни пресвитеръ, не имѣетъ позволенія, по совершеніи надъ нимъ рукоположенія, вступаги въ брачное сожительство» и пр. (VI всел. пр. 6, сн. пр. 4).

въ своемъ монастырѣ поставлять чтецовъ. «Рукоположеніе же чтеца, говоритъ 14 правило VII всел. собора, творити позволяется каждому игумену въ своемъ, и токмо въ своемъ монастырѣ, аще самъ игуменъ получилъ рукоположеніе отъ епископа въ начальство игуменское, безъ сомнѣнія, уже будучи пресвитеромъ». Право предварительнаго изслѣдованія достоинства лицъ, назначаемыхъ для исправленія низшихъ должностей церковнослуженія въ церквахъ приходскихъ, принадлежало, подъ верховнымъ надзоромъ и властію епископа, пресвитерамъ и діаконамъ тѣхъ церквей. «По обычаю, издревле водворившемуся въ церквахъ Божіихъ, пишетъ св. Василій Великій въ 89-мъ правилѣ, служители Церкви пріемлемы были, по испытаніи, со всякою строгостію, и все поведеніе ихъ прилежно изслѣдуемо было... И сіе испытывали пресвитеры и діаконы, съ ними живущіе, доносили о томъ хорепископамъ, а сіи, принявъ отзывъ отъ свидѣтельствующихъ по истинѣ и представивъ епископу, такимъ образомъ причисляли служителя къ священному чину». При избраніи, и особенно при поставленіи священнослужителей и низшихъ клириковъ, по примѣру апостольской Церкви (Дѣян. 6, 2. 3), съ правомъ нѣкотораго голоса присутствовалъ и молился народъ. Ѳеофилъ александрійскій говоритъ объ этомъ слѣдующе: «весь соборъ священнослужителей да согласится и да изберетъ, и тогда епископъ да испытаетъ избраннаго, и съ согласіемъ священства, да совершитъ рукоположеніе среди Церкви, въ присутствіи народа, и при возглашеніи епископа, аще можетъ и народъ свидѣтельствовати о немъ. Тайно же да не бываетъ рукоположеніе. Ибо когда Церковь пребываетъ въ мирѣ, тогда рукоположеніямъ прилично совершатися въ Церкви, въ присут-

ствіи святыхъ», т. е. въ присутствіи православныхъ христіанъ. Лица, еще не получившія крещенія, или отлученныя, вообще не имѣющія права доступа къ участію въ таинствахъ церковныхъ, не могли присутствовать при избраніи и рукоположеніи. Такъ лаодикійскій соборъ 5-мъ правиломъ постановилъ: «избраніе въ церковныя должности не должно быти въ присутствіи слушающихъ». Впрочемъ и православные міряне въ избраніи на священныя степени отнюдь не имѣли какого нибудь рѣшительнаго голоса: они могли только высказывать свои мнѣнія объ избранномъ духовною властію, но никогда народъ самъ по себѣ не могъ выбирать себѣ пастырей и церковнослужителей. Лаодикійскій соборъ 13-мъ правиломъ прямо постановилъ: «Да не будетъ позволено сборищу народа избирати имѣющихъ произвестися во священство». Правило это вызвано было очевидною для всякаго необходимостію. Народъ никогда не могъ бы самъ по себѣ быть вѣрнымъ и основательнымъ судьею въ такомъ важномъ дѣлѣ, каково избраніе на священныя степени. Легкомысленный, увлекаемый разными страстями, предводимый нерѣдко лицами буйными, пронырливыми, развратными, онъ могъ требовать, какъ всегда случалось и случается, чтобы ему въ пастыри были поставлены лица, вовсе того недостойныя, а только задобрившія его чѣмъ нибудь, и устранять лицъ достойнѣйшихъ. Это можно сказать не объ одномъ простомъ народѣ, черни, но и о начальствующихъ свѣтскихъ лицахъ. Потому церковныя правила не признаютъ законнымъ и того избранія на церковныя должности, которое сдѣлано свѣтскою властію. VII всел. соборъ 3-мъ своимъ правиломъ опредѣлилъ: «всякое избраніе во епископа, или пресвитера, или діакона, дѣлаемое мірскими на-

чальниками, да будетъ недѣйствительно, по правилу (апостольскому 30), которое глаголетъ: аще который епископъ мірскихъ начальниковъ употребивъ чрезъ нихъ получить епископскую въ церкви власть, да будетъ изверженъ и отлученъ и всѣ сообщающіеся съ нимъ. Ибо имѣющій произвестися во епископа долженъ избираемъ быти отъ епископовъ, якоже св. Отецъ въ Никеи опредѣлено въ правилѣ (пр. 4), которое глаголетъ: епископа поставляти наиболѣе прилично всѣмъ тоя области епископамъ: аще же сіе неудобно, или по надлежащей нуждѣ, или по дальности пути: то по крайней мѣрѣ три вкупѣ да соберутся, а отсутствующіе да пріимутъ участіе въ избраніи и изъявятъ согласіе посредствомъ грамотъ и тогда творити поставленіе. Утверждати же таковыя дѣйствія въ каждой области подобаетъ ея митрополиту».

2. *Изъ какихъ сословій, по правиламъ, должно избирать, или не избирать въ клиръ?* Въ духовное званіе всегда могли поступать достойныя лица и изъ другихъ сословій. VI вселенскій соборъ 33-мъ своимъ правиломъ опредѣлилъ: «понеже мы увѣдали, что въ армянской странѣ пріемлются въ клиръ токмо тѣ, кои суть изъ священническаго рода, въ чемъ іудейскимъ обычаямъ послѣдуютъ тако творити предпріемлющіе: то полагаемъ, да не будетъ отнынѣ позволено желающимъ возвести нѣкоторыхъ въ клиръ, впредь взирати на родъ производимаго, но испытывая, достойны ли они, по изображеннымъ въ священныхъ правилахъ опредѣленіямъ, быти сопричисленными къ клиру, да производятъ ихъ въ служителей Церкви, хотя бы они происходили отъ посвященныхъ предковъ, хотя бы нѣтъ». Но запрещается правилами принимать въ клиръ 1) *рабовъ*, безъ согласія на то ихъ господъ. «Не позволяемъ, говоритъ 82-е

апостольское правило, въ клиръ производити рабовъ, безъ согласія господъ, къ огорченію владѣтелей ихъ. Ибо отъ сего происходитъ разстройство въ домахъ. Аще же когда рабъ и достоинъ явится поставленія въ степень церковную, каковымъ явился и нашъ Онисимъ, и господіе соизволятъ и освободятъ, изъ дому отпустятъ: да будетъ произведенъ». Не допускались Церковію въ клиръ еще 2) *позорищные*, т. е. дѣйствующіе на зрѣлищахъ народныхъ; такъ какъ позорищные были большею частію самаго низкаго званія и не отличались доброю нравственностію, и потому всегда были въ худомъ мнѣніи у мірскаго общества, не только христіанскаго, но и языческаго. Если Церковь не позволяла производить на степени священства даже тѣхъ, которые, не бывъ сами позорищными, только женаты были на позорищныхъ (апост. 18; VI вселенск. 3): то тѣмъ болѣе она не могла допустить къ занятію священныхъ должностей самихъ позорищныхъ. Точно также 3) *изверженные* изъ клира, какъ лица уже опороченныя и не оправданныя судомъ (VI вселенск. пр. 29), не могли быть снова избираемы въ клиръ. «На пресвитера, или діаконовъ, говоритъ 36-е правило карѳагенскаго собора, обличенныхъ въ нѣкоемъ тяжкомъ грѣхѣ, неизбѣжно удаляющемъ отъ священнослуженія, не возлагати рукъ, яко на кающихся, или яко на вѣрныхъ мірянъ, и не попускати имъ креститися вновь и восходити на степень клира». «Діаконъ, говоритъ еще святый Василій Великій въ 3-мъ правилѣ, подвергается наказанію изверженія, продолжающемуся навсегда.... поелику не возвращается ему діаконство. Тако по уставамъ». Тоже подтверждаетъ и 68-е апостольское правило, которое не допускаетъ вообще втораго рукоположенія.

3. Сверхъ того, при избранiи въ клиръ, обращалось еще вниманiе, по правиламъ, на *умственныя*, *нравственныя и физическiя качества* избираемыхъ. А) Въ первомъ отношенiи отъ избираемыхъ въ клиръ правила требуютъ прежде всего *правой и твердой вѣры*. Посему 1) тѣ, кои когда либо отреклись отъ Вѣры, не могутъ уже быть въ клирѣ, хотя бы и раскаялись: «аще которые изъ падшихъ, говоритъ 10 правило 1 вселенскаго собора, произведены въ клиръ по невѣдѣнiю, или со свѣдѣнiемъ произведшихъ: сiе не ослабляетъ силы правила церковнаго. Ибо таковые, по дознанiи, извергаются изъ священнаго чина» (сн. апост. 62, анкир. 4, 5; Петра александр. 10). Далѣе 2) не принимаются въ клиръ отпадшiе отъ православiя въ арiанство, или другую тяжкую ересь, осужденную соборами, и бывшiе покровителями ея или распространителями. Святый Аѳанасiй Великiй въ посланiи къ Руфинiану пишетъ: «постановлено какъ здѣсь, такъ и всюду, чтобы падшимъ и бывшимъ представителями нечестiя (арiанства) являти снисхожденiе кающимся, но не давати имъ мѣста въ клирѣ.» Впрочемъ 3), если кто не добровольно, а по насилiю и принужденiю впалъ въ ересь, тому дается прощенiе, если раскается, и предоставляется право вступать въ клиръ. «Не бывшимъ самостоятельными дѣлателями нечестiя, продолжаетъ тотъ же св. Отецъ въ томъ же посланiи, но увлеченнымъ нуждою и насилiемъ, давати прощенiе, и имѣти имъ мѣсто въ клирѣ, наипаче, когда они принесли достойное вѣры оправданiе; и сiе учинено (т. е. такъ постановлено), повидимому, съ нѣкiимъ благоусмотрѣнiемъ: ибо таковые утверждали, что они не совращались въ нечестiе: но дабы нѣкоторые, содѣлавшись нечестивѣйшими, не разстроили церквей, почли за луч-

шее уступити насилію и понести бремя, нежели погубити народъ. Говоря сіе, они, и по нашему мнѣнію, говорили достойное пріятія: ибо въ извиненіе себя представляли и Аарона, Моѵсеева брата, который уступилъ въ пустынѣ преступному требованію народа, но имѣлъ извиненіе въ намѣреніи, дабы народъ не возвратился въ Египетъ и не остался въ идолослуженіи. Ибо представлялось вѣроятнымъ, что, пребывая въ пустынѣ, онъ можетъ оставить это нечестіе, но, вошедши въ Египетъ, усилитъ и возраститъ его въ себѣ. По сей причинѣ разрѣшено допускати таковыхъ въ клиръ, такъ какъ прельщеннымъ и насиліе претерпѣвшимъ дается прощеніе». 4) Равнымъ образомъ не возбраняется принимать въ клиръ и тѣхъ, которые противъ воли пріяли и ѣли принесенное въ жертву идоламъ, но постоянно исповѣдывали себя прославными христіанами. «Убѣгающимъ отъ гонителей, говоритъ 3-е правило анкирскаго собора, и уловленнымъ или преданнымъ отъ своихъ домашнихъ, или инымъ образомъ лишеннымъ имѣнія, или претерпѣвшимъ мученія, или вверженнымъ въ темницу, и притомъ вопіявшимъ, яко суть христіане, и истязаннымъ, и между тѣмъ или нѣчто идоложертвенное въ руки насиліемъ утѣснителей влагаемое, или нѣкую пищу, по принужденію, пріявшимъ, но непрерывно исповѣдывавшимъ, яко суть христіане, и скорбь свою о случившемся съ ними всегда изъявляющимъ всякою скромностію, одѣяніемъ и смиреніемъ жизни, таковымъ, яко внѣ грѣха сущимъ, да не возбраняется общеніе.... Сіе равно относится и къ сущимъ отъ клира и къ прочимъ т. е. къ мірянамъ. Было притомъ изслѣдываемо и то, могутъ ли міряне, подвергшіеся тому же самому насилію, быть производимы въ чинъ священный, и разсуждено: производити

и таковыхъ, яко ничто же согрѣшившихъ, когда и прежній образъ ихъ житія обрящется правымъ» (сн. Петра александ. пр. 14). Этимъ правиломъ намекается на тѣ козни гонителей Христіанства, когда эти послѣдніе, не имѣя силъ побѣдить мужество исповѣдниковъ Христовыхъ, думали коварствомъ и насиліемъ осквернить и смутить ихъ робкую совѣсть, влагая имъ въ уста идольскую пищу, или въ руки ѳиміамъ и заставляя ихъ бросать его въ курильницу съ горящими угольями, стоявшую предъ идолами, чтобы подумали, будто они покланяются или воскуряютъ ѳиміамъ предъ ними и т. п. Очевидно, что въ подобныхъ дѣйствіяхъ, какъ чисто невольныхъ, не было никакого грѣха (См. слов. Кормч. толков. на упомянутое правило). Но, повторимъ, дѣйствительнымъ образомъ отпадшіе отъ Вѣры и поклонившіеся идоламъ, хотя бы и по принужденію отъ враговъ и среди жестокихъ мученій и хотя бы потомъ искренно раскаялись, въ клиръ никогда не допускались. «Аще кто изъ клира, говоритъ 62-е апостольское правило, устрашась человѣка, іудея, или эллина, или еретика, отречется отъ имени Христова: да будетъ отверженъ отъ Церкви. Аще же отречется отъ имени служителя Церкви: да будетъ изверженъ изъ клира. Аще же покается, да будетъ принятъ, яко мірянинъ». Наконецъ 5) само собою разумѣется, не возбраняется принимать въ клиръ идоложертвовавшихъ прежде крещенія и крещеніемъ омывшихъ свой грѣхъ, равнымъ образомъ и тѣхъ, которые съ младенчества были въ ереси, а потомъ раскаялись и обратились къ Церкви Православной. «Прежде крещенія идоложертвовавшихъ, говоритъ 12-е правило анкирскаго собора, и потомъ крестившихся разсуждено производити въ чинъ священный, яко омывшихъ грѣхъ». «О донатистахъ и о дѣтяхъ, кре-

щенныхъ донатистами, говорятъ отцы карѳагенскаго собора (пр. 57): заблагоразсудили мы...., дабы то, что сдѣлано надъ ними, не по ихъ произволенію, а по заблужденію родителей, не препятствовало къ производству ихъ въ служеніе священнаго алтаря, когда обратятся къ Церкви Божіей, съ спасительнымъ расположеніемъ». Этого мало: производимые на степени причта должны отличаться не только здравою, твердою, истытанною вѣрою, но должны обладать еще достаточнымъ просвѣщеніемъ, какъ въ предметахъ вѣры, такъ и въ законахъ церковнаго управленія. «Ибо сущность іерархіи нашея, говоритъ 2 правило VII вселенскаго собора, составляютъ богопреподанныя словеса, т. е. истинное вѣдѣніе божественныхъ писаній, якоже изрекъ великій Діонисій». Потому «рукополагаемымъ въ епископа, или въ степени причта, рукополагающіе предварительно да влагаютъ во уши постановленія соборовъ, дабы не поступали вопреки опредѣленіямъ собора и не раскаявались» (Карѳ. 25).

Отъ производимыхъ собственно на іерархическія степени (пресвитерскую и діаконскую) требуется, сверхъ того, чтобы они а) были, по наставленію апостольскому (1 Тим. 3, 6), не новокрещенные, а испытаннные въ вѣрѣ, и притомъ въ продолженіи не малаго времени. Первый вселенскій соборъ 2-мъ своимъ правиломъ опредѣлилъ: «поелику по нуждѣ, или по другимъ побужденіямъ человѣковъ, многое произошло не по правилу церковному, такъ что людей отъ языческаго житія недавно приступившихъ къ вѣрѣ, и краткое время оглашенными бывшихъ, вскорѣ къ духовной купели приводятъ, и тотчасъ по крещеніи возводятъ въ епископство, или пресвитерство: посему за благо признано, дабы впредь ничего таковаго не было. Поелику и оглашенному потребно

время, и по крещеніи дальнѣйшее испытаніе. Ибо ясно писаніе апостольское, глаголющее: не новокрещену, да не возгордѣвся въ судъ впадетъ и въ сѣть діаволю».... «Не справедливо, говоритъ 80 апостольское правило, еще неиспытанному быти учителемъ другихъ: развѣ токмо по благодати Божіей сіе устроится». Лаодикійскій соборъ прямо говоритъ: «недавно крещенныхъ не подобаетъ производити въ чинъ священническій» (пр. 3); б) чтобы они (собственно производимые въ пресвитера) были просвѣщены св. крещеніемъ не въ болѣзни, такъ, чтобы вѣра ихъ не подлежала ни малѣйшему сомнѣнію,— особенно когда нѣтъ недостатка въ людяхъ достойныхъ. «Аще кто въ болѣзни просвѣщенъ крещеніемъ, говоритъ 12 правило неокесарійскаго собора, то не можетъ произведенъ быти во пресвитера; ибо вѣра его не отъ произволенія, но отъ нужды: развѣ токмо ради послѣ открывшіяся добродѣтели и вѣры, и ради скудости въ людяхъ достойныхъ»; в) чтобы, до поставленія въ священный санъ, они обратили въ православіе всѣхъ своихъ домашнихъ. «Епископы, и пресвитеры, и діаконы, говоритъ 45 правило карѳагенскаго собора, не прежде да поставляются, развѣ когда всѣхъ въ домѣ своемъ содѣлаютъ православными христіанами».

13. *Добрыхъ нравственныхъ качествъ* и *честной жизни*. Правила требуютъ, чтобы поведеніе поступающихъ въ клиръ подвергалось строгому предварительному изслѣдованію. «По обычаю, издревле водворившемуся въ церквахъ Божіихъ, писалъ св. Василій Великій къ подчиненнымъ ему хорепископамъ, служители Церкви пріемлемы были, по испытаніи со всякою строгостію, и все поведеніе ихъ прилѣжно изслѣдываемо было: не злорѣчивы ли они, не пьяницы ли, не склонны ли къ ссорамъ,

наставляютъ ли юность свою, да возмогутъ совершати святыню, безъ коея никто не узритъ Господа» (Евр. 12, 14). Св. Григорій Нисскій требуетъ, чтобы избираемые въ клиръ были испытываемы еще въ томъ, не осквернились ли они любостяжаніемъ, симъ видомъ идолослуженія (пр. 6). Бравшій лихву, по 14 правилу св. Василія Великаго, не иначе можетъ быть принятъ въ священство, какъ если неправедную корысть истощитъ на нищихъ. «Вземлющій лихву аще захощетъ неправедную корысть истощити на нищихъ, и впредь отъ недуга любостяжанія свободенъ быти, можетъ принятъ быти въ священство». Вообще всѣ, впадшіе въ какіе нибудь тяжкіе грѣхи, не принимаются въ клиръ. «Аще вѣрный обвиняемъ будетъ въ любодѣйствѣ, или въ прелюбодѣйствѣ, или въ иномъ какомъ либо запрещенномъ дѣлѣ, и обличенъ будетъ, да не вводится въ клиръ» (апост. 61). «Кто по св. крещеніи наложницу имѣлъ: тотъ не можетъ быти... ни пресвитеръ, ни діаконъ, ниже воообще въ спискѣ священнаго чина» (апост. 17). Точно также не принимаются въ клиръ и тѣ, которые, по извѣстнымъ нравственнымъ заблужденіямъ, скопили самихъ себя или другихъ. По 22 апостольскому правилу, «самъ себе скопившій да не будетъ принятъ въ клиръ». Грѣхъ этотъ правила почитаютъ равнымъ самоубійству. «Самоубійца бо есть и врагъ Божія созданія», продолжаетъ тоже правило. «Аще у кого въ болѣзни врачами отъяты члены, продолжаютъ св. отцы 1-го вселенскаго собора въ 1 правилѣ, или кто варварами оскопленъ: таковый да пребываетъ въ клирѣ. Аще же будучи здравъ, самъ себе оскопилъ: таковаго, хотя бы и къ клиру причисленъ былъ, надлежитъ исключити, и отнынѣ никого

изъ таковыхъ не производити». Изъясняя приведенное апостольское правило, двукратный соборъ (пр. 8) говоритъ: «божественное и священное правило св. апостолъ признаетъ скопящихъ самихъ себя за самоубійцъ, и аще суть священники, извергаетъ, аще не суть, заграждаетъ имъ восхожденіе въ священство. Отсюду явнымъ становится, яко аще скопящій самъ себя есть самоубійца, то скопящій другаго есть убійца. Можно же праведно рещи, яко таковый оскорбляетъ и самое созданіе». А какъ убійство принадлежитъ къ числу самыхъ тяжкихъ преступленій (св. Василія Вел. 13, 56): то понятно, что скопящій не по нуждѣ, а по злонамѣренности, или по ложному благочестію другаго, не можетъ быть принятъ въ клиръ. Далѣе—если бы кто совершилъ убійство даже не по волѣ, а защищая собственную жизнь, или свой домъ, какъ напр. при нападеніи разбойниковъ, —и такихъ правила не терпятъ въ клирѣ. По 55 правилу св. Василія Великаго «разбойниковъ взаимно поражающіе, аще не суть въ церковномъ служеніи, да будутъ отлучаемы отъ причастія св. Таинъ: аще же клирики, да низложатся со своего степени. Ибо речено: всякъ, пріемшій мечъ, мечемъ погибнетъ» (Мѳ. 26, 52). Даже нечаянное убійство, и то, по правиламъ, не допускаетъ до принятія благодати священства. «Аще кто, говоритъ св. Григорій Нисскій въ 5 правилѣ, хотя невольно будетъ оскверненъ убійствомъ, таковаго, какъ уже содѣлавшагося нечистымъ чрезъ нечистое дѣло, правило признало недостойнымъ священническія благодати.» Нечистое дѣло, волею или противъ воли оно совершено, всегда оскверняетъ человѣка и возмущаетъ его совѣсть. А между тѣмъ совершеніе св. Таинъ требуетъ рукъ чистыхъ, совѣсти мирной, души спокойной, не при-

частной никакому тяжкому грѣху. Наконецъ, правила не позволяютъ рукополагать на священныя степени тѣхъ, которые, почему либо, дали клятву не принимать рукоположенія, —чтобы не сдѣлать ихъ клятвопреступниками и такимъ образомъ не допустить въ клиръ нарушителей клятвы. «Клянущіеся не принимати рукоположенія, когда произнесли клятву, да не принуждаются нарушати оную». Св. Василій Великій, положившій это правило (10), по опытному наблюденію, замѣчаетъ, что дѣло, сдѣланное противъ клятвы, не имѣетъ вообще успѣха и не приноситъ пользы ни самому сдѣлавшему, ни другимъ. И потому, хотя бы подобная клятва, какъ дѣло чистаго произвола, или противозаконнаго желанія подчинить судьбу свою не волѣ Божіей, а своей собственной волѣ, и не имѣла достаточнаго и уважительнаго основанія, даже и подъ этимъ предлогомъ не слѣдуетъ нарушать подобную клятву. «Ибо хотя и мнится быти нѣкое правило, пишетъ св. Василій Великій, снисходящее таковымъ: однако мы дознали опытомъ, что не благопоспѣшествуется поступившимъ противу клятвы». Одно только повелѣваетъ онъ въ этомъ случаѣ, — это тщательно вникать въ смыслъ клятвы и тѣмъ опредѣлять ея важность. Для этого онъ повелѣваетъ обращать вниманіе: а., на образъ клятвы, т. е. смотрѣть, чѣмъ кто клянется; б., на расположеніе, съ какимъ клянется; в., на слова клятвы, даже на тонкія прибавленія въ словахъ; такъ какъ одно лишнее слово, или отсутствіе какого либо слова можетъ измѣнять смыслъ и силу клятвы. Если во всѣхъ этихъ отношеніяхъ клятва такъ строга, что не допускаетъ никакого исключенія въ исполненіи, то должна сохранить всю свою силу, и какъ нарушеніе ея самимъ клявшимся было бы преступленіемъ, такъ и принужденіе его къ

тому отъ другихъ было бы насиліемъ его совѣсти и несправедливостію. «Должно же разсматривать и образъ клятвы»,—собственныя слова св. Василія,—«и слова, и расположеніе, съ которымъ они клялися, и тонкія прибавленія въ словахъ, и аще ни съ которой стороны нѣтъ никакого облегченія отъ клятвы: то подобаетъ совершенно оставляти таковыхъ.»

Мы видѣли уже, что по 89 правилу св. Василія Великаго, пресвитерамъ и діаконамъ предоставлено было право испытывать нравственное поведеніе лицъ, желавшихъ поступить на низшія степени клира, и епископъ не иначе утверждалъ ихъ въ этихъ степеняхъ, какъ получивъ надлежащія отзывы объ ихъ поведеніи. Такое обыкновеніе св. Василій Великій называетъ издревле водворившимся въ церквахъ Божіихъ, и, безъ сомнѣнія, оно основывалось на преданіи апостольскомъ. Особенно же строгому и болѣе продолжительному испытанію подвергалось поведеніе тѣхъ, кого нужно было произвести на степень пресвитерскую и діаконскую. Временемъ для испытанія такихъ лицъ правила назначаютъ весь періодъ ихъ служенія на низшихъ степеняхъ церковныхъ, и потому возбраняютъ прямо производить въ пресвитеровъ, или діаконовъ, помимо должностей низшихъ (чтецовъ, пѣвцовъ и т. д.), и притомъ повелѣваютъ оставлять производимыхъ въ священнослужительскій санъ на низшихъ степеняхъ не короткое время, а, по возможности, достаточное для надлежащаго испытанія производимаго лица. «Не прилично, говоритъ 10 правило сардикійскаго собора, дерзновенно и легкомысленно поспѣшно поставляти или епископа, или пресвитера, или діакона: и ни званіе, ни поведеніе не дастъ на сіе право. Понеже таковаго по справедливости почли бы весьма новымъ и не утвер-

жденнымъ, наипаче, когда и блаженнѣйшій Апостолъ, который учителемъ языковъ былъ, является возбраняющимъ скорыя поставленія въ церковныя степени: поелику дознаніе въ должайшее время достовѣрное можетъ показати и поведеніе и нравъ каждаго». Посему «удостоиваемый епископомъ быти (по выше приведенному отрывку видно, что это правило равно относится къ постановленію пресвитеровъ и діаконовъ) не прежде поставляется, развѣ когда совершитъ служенія чтеца и діакона, и пресвитера, дабы проходя чрезъ каждую степень, аще достойнымъ признанъ будетъ, могъ взыти на высоту епископства». «Очевидно же, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишкомъ малое время, въ продолженіи котораго могли бы усмотрѣны быти его вѣра, благонравіе, постоянство и кротость, и онъ, бывъ признанъ достойнымъ божественнаго священства, получилъ бы великую честь». «Правильно рукополагаемый, говоритъ еще 17 правило двукратнаго собора, да пройдетъ чрезъ всѣ степени, исполняя въ каждой положенное закономъ время». Всѣ эти правила относятся къ испытанію открытому; но Церковь не ограничивается однимъ открытымъ испытаніемъ. Никто такъ хорошо не можетъ знать нравственное достоинство лица, никто не можетъ такъ безпристрастно судить о немъ, какъ собственная его совѣсть. Посему правила всякаго, производимаго на церковныя должности призываютъ еще на судъ его совѣсти, и тутъ предоставляютъ ему предъ лицемъ самаго верховнаго Судіи—Бога, всевидящего и всевѣдущаго, раскрыть тайники души его, чтобы духовный его отецъ, по долгу совѣсти и священства, произнесъ предъ духовною властію епископа послѣднее слово объ его достоинствѣ или недосто-

инствѣ. Если бы кто, во внѣшнемъ своемъ поведеніи, былъ совершенно безукоризненъ по суду людей, но на исповѣди открылъ какіе либо тяжкіе грѣхи, тотъ, по правиламъ, не можетъ быть произведенъ въ священство, или клиръ. Сколько прямымъ, столько же сильнымъ и яснымъ подтвержденіемъ этому можетъ служить 9-е правило перваго вселенскаго собора. «Аще нѣкоторые безъ испытанія произведены во пресвитеры, или хотя при испытаніи исповѣдали свои грѣхи, но послѣ ихъ испытанія противу правила подвиглись человѣки и возложили на нихъ руки: таковыхъ правило не допускаетъ до священнослуженія». То же подтверждаетъ еще 9-е правило неокесарійскаго собора: «пресвитеръ, аще согрѣшивъ тѣломъ, произведенъ, и исповѣдуетъ, что согрѣшилъ прежде рукоположенія, да не священнодѣйствуетъ, сохраняя прочія преимущества ради другихъ добродѣтелей. Ибо прочіе грѣхи, какъ многіе сказуютъ, разрѣшаетъ и рукоположеніе». Слѣдовательно, по смыслу правила, грѣхи меньшіе, нежели прелюбодѣяніе, могутъ и не препятствовать священству, но тяжкіе грѣхи (отпаденіе отъ вѣры, прелюбодѣяніе, убійство), хотя бы никому, кромѣ духовника, не были извѣстны, не допускаютъ до священнослуженія. «Аще же, заключаетъ правило, самъ не исповѣдуетъ, а обличенъ быти явно не можетъ: властенъ самъ въ себѣ», т. е. пусть таковый всю тяжесть вины за недостойное полученіе благодати священства, за это святотатственное дѣло, приметъ на самаго себя, на свою, и безъ того обремененную грѣхами, душу. За что не въ состояніи наказать человѣкъ, за то отмститъ Богъ, Богъ ревнитель, не терпящій поруганія святыни.

Кромѣ личной нравственной чистоты, отъ избираемыхъ въ клиръ, правила требуютъ еще *чистоты супружеской.*

Здѣсь прежде всего нужно замѣтить, что Православная Церковь смотритъ на супружество священнослужителей совершенно иначе, чѣмъ церковь римская. Первая не только не расторгаетъ браковъ священнослужителей, не только не требуетъ отъ сихъ послѣднихъ безбрачія, хотя не устраняетъ отъ священства и тѣхъ, которые остаются неженатыми, но прямо осуждаетъ римскую церковь за то, что она для всѣхъ, производимыхъ во священство, постановила безбрачіе закономъ. «Понеже мы увѣдали, говорятъ св. отцы трулльскаго собора въ 13-мъ правилѣ, что въ римской церкви, въ видѣ правила, предано, чтобы тѣ, кои имѣютъ быть удостоены рукоположенія въ діакона, или пресвитера, обязывались не сообщатися болѣе съ своими женами: то мы, послѣдуя древнему правилу апостольскаго благоустройства и порядка, соизволяемъ, чтобы супружество священнослужителей по закону и впредь пребывало ненарушимымъ, отнюдь не расторгая союза ихъ съ женами и не лишая ихъ взаимнаго въ приличное время соединенія». Разрѣшая священнослужителямъ брачное сожитіе, Православная Церковь основывается въ этомъ на заповѣдяхъ божественныхъ и на преданіи апостольскомъ, и потому остается во всей чистотѣ и святости православія, тогда какъ римская церковь впала въ заблужденіе и въ крайность, несогласную съ божественнымъ ученіемъ. «И такъ, продолжаютъ отцы въ томъ же правилѣ, аще кто явится достойнымъ рукоположенія въ ѵподіакона, или въ діакона, или въ пресвитера, таковому отнюдь да не будетъ препятствіемъ къ возведенію на таковую степень сожитіе съ законною супругою, и отъ него, во время постановленія, да не требуется обязательства въ томъ, чтобы онъ удерживался отъ законнаго сообщенія съ своею женою: дабы

мы не были принуждены симъ образомъ оскорбить Богомъ установленный и Имъ, въ Его пришествіе, благословенный бракъ: ибо гласъ евангеліа вопіетъ: яже Богъ сочета, человѣкъ да не разлучаетъ (Мѳ. 19, 6), и апостолъ учитъ: бракъ честенъ и ложе нескверно (Евр. 13, 4), такожде: привязался ли еси женѣ, не ищи разрѣшенія (1 Кор. 7, 27). Аще кто, поступая вопреки апостольскимъ правиламъ, говорятъ въ заключеніе отцы собора, дерзнетъ кого-либо изъ священниковъ, т. е. пресвитеровъ, или діаконовъ, или ѵподіаконовъ лишати союза и общенія съ законною женою: да будетъ изверженъ. Подобно и аще кто, пресвитеръ, или діаконъ, подъ видомъ благоговѣнія, изгонитъ жену свою: да будетъ отлученъ отъ священнослуженія, а пребывая непреклоннымъ, да будетъ изверженъ.» Между апостольскими правилами, на которыя ссылается соборъ, есть дѣйствительно нѣсколько такихъ, которыя ясно и опредѣленно говорятъ о супружествѣ священнослужителей, какъ дѣлѣ законномъ и Богомъ благословенномъ, и запрещаютъ всякое отвращеніе отъ брака, какъ бы какого нечистаго дѣла, несообразнаго съ достоинствомъ и святостію служителей алтаря. Таковы напр. 51 апостольское правило: «Аще кто, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или вообще изъ священнаго чина удаляется отъ брака, и мясъ, и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и такимъ образомъ хуля, клевещетъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ изверженъ изъ священнаго чина, и отверженъ отъ Церкви. Такоже и мірянинъ». Апостольское 5-е: «епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ да не изгонитъ жены своея подъ видомъ благоговѣнія.

Аще же изгонитъ: да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго: а оставаясь непреклоннымъ, да будетъ изверженъ изъ священнаго чина.» Слѣдовательно, по смыслу правила, супружество отнюдь не противно достоинству священнаго сана и не оскорбляетъ его святости. Потому наконецъ тѣхъ, кто сталъ бы смотрѣть на брачное состояніе, какъ на дѣло унизительное для священнослужителей, или несовмѣстное съ благодатію священства, правила подвергаютъ строжайшему наказанію, именно, церковной клятвѣ, или проклятію. Такъ гангрскій соборъ въ 4-мъ правилѣ опредѣлилъ: «аще кто о пресвитерѣ, вступившемъ въ бракъ, разсуждаетъ, яко недостоитъ причаститися св. приношенія, когда таковый совершилъ литургію: да будетъ подъ клятвою».

Допуская брачное сожитіе священнослужителей, Православная Церковь требуетъ только 1) чтобы священнослужители вступали въ бракъ прежде рукоположенія и не дозволяетъ имъ этого по рукоположеніи. «Повелѣваемъ, говоритъ 26-е апостольское правило, да изъ вступившихъ въ клиръ безбрачными, желающіе вступаютъ въ бракъ одни только чтецы и пѣвцы». Правда, анкирскій соборъ 10-мъ своимъ правиломъ позволилъ даже діаконамъ вступать въ бракъ, потребовавъ отъ нихъ только того, чтобы они «при самомъ поставленіи засвидѣтельствовали и объявили, что они имѣютъ нужду оженитися и не могутъ безъ того пребыти. Но это распоряженіе помѣстнаго собора есть не болѣе, какъ мѣстное изъятіе изъ приведеннаго апостольскаго правила и никогда не имѣло значенія закона Церкви вселенской. Напротивъ VI вселенскій соборъ 6-мъ своимъ правиломъ запретилъ всякое подобное изъятіе изъ упомянутаго правила и подтвердилъ держаться его со всею строгостію» (См. въ кн. прав. прим.

подъ 10 пр. анкир. соб.). «Понеже речено, говорятъ отцы VI вселенскаго собора (пр. 6), въ апостольскихъ правилахъ, яко изъ производимыхъ въ клиръ безбрачныхъ, токмо чтецы и пѣвцы могутъ вступати въ бракъ: то и мы, соблюдая сіе, опредѣляемъ: да отнынѣ ни ѵподіаконъ, ни діаконъ, ни пресвитеръ не имѣютъ позволенія, по совершеніи надъ нимъ рукоположенія, вступати въ брачное сожительство; аще же дерзнетъ сіе сотворити, да будетъ изверженъ. Но аще кто изъ поступающихъ въ клиръ восхощетъ сочетатися съ женою, по закону брака: таковый да творитъ сіе прежде рукоположенія въ ѵподіакона, или въ діакона, или въ пресвитера» (сн. 3 пр.). Еще прежде тоже самое опредѣлено 1-мъ правиломъ неокесарійскаго собора: «пресвитеръ, аще оженится, да будетъ изверженъ отъ своего чина».

2) Чтобы священнослужители, состоящіе въ супружествѣ, воздерживались отъ женъ своихъ предъ совершеніемъ священнодѣйствій. Правила объ этомъ постановлены прежде всего на карѳагенскомъ соборѣ, и затѣмъ подтверждены и изъяснены трулльскимъ соборомъ въ 13 правилѣ. Таково 4-е правило карѳагенскаго собора: «разсуждено, чтобы епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, и всѣ прикасающіеся къ святынямъ хранили цѣломудріе и воздерживались отъ женъ». Таково еще 34 правило: «при разсужденіи о воздержаніи нѣкоторыхъ изъ клира, кромѣ чтецовъ, отъ своихъ женъ, присовокупляемъ утвержденное отъ разныхъ соборовъ: ѵподіаконы, священнымъ тайнамъ прикасающіеся, и діаконы, пресвитеры, такожде и епископы, по свойственному каждому изъ сихъ степеней правилу, да воздерживаются отъ женъ своихъ, и да будутъ, яко не имѣющіе ихъ».... Таково же 81-е правило. Трулльскій соборъ, изъясняя эти правила,

говоритъ (пр. 13): «знаемъ же, что и въ Карѳагенѣ собравшіеся, имѣя попеченіе о чистотѣ жизни священнослужителей, положили, чтобы уподіаконы, прикасающіеся къ священнымъ таинствамъ, и діаконы, пресвитеры, въ свои урочныя времена, воздерживались отъ сожитетьницъ своихъ. Такимъ образомъ и отъ апостоловъ преданное, и отъ самой древности соблюдаемое, и мы подобно да сохранимъ, зная время всякой вещи, и наипаче поста и молитвы. Ибо предстоящимъ олтарю въ то время, когда приступаютъ къ святымъ, подобаетъ быти воздержными во всемъ, да возмогутъ получити отъ Бога въ простотѣ просимое».

3. Но главное, чего требуетъ Православная Церковь отъ священно и церковнослужителей, это—чтобы браки ихъ были *правильные*, т. е. чтобы они были заключены по правиламъ церковнымъ какъ вообще о супружествѣ, такъ и въ частности о супружествѣ клириковъ, и никакою стороною не нарушали ихъ. Это общее требованіе раскрывается въ слѣдующихъ частнѣйшихъ: 1) коренной законъ христіанской семейной жизни — единобрачіе. Въ отношеніи къ клирикамъ этотъ законъ понимается Церковію въ самомъ строгомъ смыслѣ. Имъ требуется не только то, чтобы клирики не имѣли двухъ или нѣсколькихъ женъ въ одно время, но даже и то, чтобы они не имѣли двухъ женъ и въ разныя времена, одну послѣ другой. Въ слѣдствіе сего правила не допускаютъ къ священству и даже вообще въ клиръ двоебрачныхъ или двоеженцевъ. «Кто по святомъ крещеніи, прямо говоритъ 17-е апостольск. правило, двумя браками обязанъ былъ: тотъ не можетъ быти ни епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ, ниже вообще въ спискѣ священнаго чина». «Двоеженцемъ, говоритъ еще св. Василій В. въ 12 пра-

вилѣ, правило совершенно возбранило быти служителями Церкви». Эти правила подтверждены въ послѣдствіи 3-мъ правиломъ VI вселенскаго (трулльскаго) собора. У насъ допускается исключеніе изъ этихъ правилъ для низшихъ степеней клира, т. е. чтецовъ и пѣвцовъ, но и то съ ограниченіемъ, именно: когда они вступятъ во второй бракъ: то теряютъ послѣ того право достигать іерархическихъ степеней, и носить стихарь, чѣмъ показывается, что Церковь въ священномъ чинѣ не терпитъ двоеженцевъ. 2) Требуется, чтобы браки клириковъ отличались нравственною чистотою и не унижали высоты и достоинства священнаго чина. Вслѣдстіе сего запрещается священно-церковнослужителямъ вступать въ бракъ со вдовами, съ женщинами, отверженными отъ супружества, съ блудницами, позорищными, съ рабынями. «Вземшій въ супружество вдову, говоритъ 18 апост. правило, или рабыню (1), или позорищную не можетъ быти епископъ, ни пресвитеръ, ни діаконъ, ниже вообще въ спискѣ священнаго чина» (сн. VI, 3). По нашимъ законамъ, церковнослужители, женившіеся на вдовахъ, подлежатъ тѣмъ же правиламъ, какъ и двоебрачные. Чистота супружеской жизни такъ необходима для всѣхъ, числящихся въ клирѣ, что правила запрещаютъ производить въ клиръ и тѣхъ мужей, у которыхъ жены впали въ прелюбодѣяніе; если же у кого изъ произведенныхъ уже въ клиръ (собственно-священнослужителей) жена впала въ прелюбодѣяніе, то онъ, по правиламъ, долженъ или развестись съ нею, или оставить свое служеніе. «Аще жена нѣкоего мірянина, говоритъ 8 правило неокесарійскаго собора,

(1) По греко-римскимъ законамъ, дѣти, родившіяся отъ рабыни, должны были всѣ, безъ исключенія, принадлежать рабскому сословію, что было бы не сообразно съ достоинствомъ священнаго чина.

прелюбодѣйствовавъ, обличена будетъ въ томъ явно: то онъ не можетъ пріити въ служеніе церковное. Аще же по рукоположеніи мужа впадетъ въ прелюбодѣйство: то онъ долженъ развестись съ нею. Аще же сожительствуетъ, не можетъ касатися служенія, ему порученнаго». Далѣе въ 3) не могутъ быть терпимы въ клирѣ лица, вступившія въ бракъ въ близкихъ степеняхъ родства, запрещенныхъ правилами. «Имѣвшій въ супружествѣ двухъ сестеръ, или племянницу не можетъ быть въ клирѣ», по 19-му апостольскому правилу. Въ примѣчаніи, сдѣланномъ подъ этимъ правиломъ въ книгѣ правилъ, сказано: «сіе апостолькое правило постановлено для тѣхъ, которые, въ таковое супружество вступивъ еще въ язычествѣ, оставались въ семъ незаконномъ сожитіи нѣкоторое время и послѣ крещенія. А которые по крещеніи не оставались болѣе въ такомъ незаконномъ сожитіи: тѣ, по 5-му правилу св. Ѳеофила александрійскаго, могутъ быти терпимы въ клирѣ: потому что грѣхъ языческаго житія очищенъ св. крещеніемъ». Наконецъ 4) правила не дозволяютъ клирикамъ вступать въ бракъ съ женами иновѣрными; исключеніе дѣлается только въ томъ случаѣ, когда лице, сочетавающееся бракомъ съ православнымъ лицемъ, обѣщаетъ перейти въ православную Вѣру; при этомъ требуется еще, чтобы дѣти, рожденныя отъ такихъ браковъ, были непремѣнно крещены въ Православной Церкви и въ Православную Вѣру. У кого въ семействѣ есть невѣрные, или иновѣрные, тотъ, какъ мы уже видѣли, не можетъ достигать священныхъ степеней (Карѳ. 45) «Понеже, пишется въ 14 правилѣ IV вселенскаго собора, въ нѣкоторыхъ епархіяхъ чтецамъ и пѣвцамъ позволено вступати въ бракъ; то опредѣлилъ святый соборъ, чтобы никому изъ нихъ не было позволено брати въ жену иновѣрную: что-

бы родившіе уже дѣтей отъ таковаго брака и прежде сего уже крестившіе ихъ у еретиковъ, приводили ихъ въ общеніе съ каѳолическою церковію: а не крестившіе не могли крестити ихъ у еретиковъ, ни совокупляти бракомъ съ еретикомъ, или іудеемъ, или язычникомъ: развѣ въ такомъ токмо случаѣ, когда лице, сочетавающееся съ православнымъ лицемъ, обѣщаетъ прейти въ православную вѣру» (сн. Лаод. 10; Карѳ. 10 о бракахъ дѣтей священно-служительскихъ).

Правила о супружествѣ священныхъ лицъ такъ строги, что если бы кто изъ лицъ собственно іерархическихъ, даже по невѣдѣнію обязался неправилнымъ бракомъ, таковый, сохраняя свой санъ, долженъ быть устраненъ отъ священнодѣйствія. Св. Василій Великій о пресвитерахъ постановилъ такое правило: «о пресвитерѣ, по невѣдѣнію обязавшемся неправильнымъ бракомъ, я опредѣлилъ, что должно, то есть: пресвитерскимъ сѣдалищемъ пусть онъ пользуется, отъ прочихъ же дѣйствій пресвитерскихъ да удержится; ибо таковому довольно прощенія. Благословляти же другихъ долженствующему врачевати собственныя язвы не подобаетъ. Ибо благословеніе есть преподаяніе освященія. Но кто сего не имѣетъ по причинѣ грѣха невѣдѣнія, тотъ какъ преподастъ другому? Того ради да не благословляетъ ни всенародно, ни особь, и тѣла Христова да не раздаетъ другимъ: но довольствуется священнослужительскимъ мѣстомъ, да плачется предъ другими и предъ Господемъ, дабы отпущенъ былъ ему грѣхъ невѣдѣнія» (пр. 27). Впослѣдствіи это правило буквально подтверждено VI вселенскимъ соборомъ, съ тѣмъ еще прибавленіемъ, что такой неправильный бракъ непремѣнно долженъ быть расторгнутъ. «Само же по себѣ явствуетъ, яко таковый неправильный бракъ раз-

рушится, и мужъ отнюдь да не будетъ имѣть сожительства съ тою, чрезъ которую лишился священнодѣйствія» (пр. 26. сн. 3). Допуская на извѣстныхъ, изложенныхъ уже условіяхъ, супружества священнослужителей, Православная Церковь вмѣстѣ съ тѣмъ не постановила ни одного правила, которымъ бы священнослужители непремѣнно обязывались къ браку, напротивъ есть много правилъ, изъ которыхъ видно, что въ священнослужители возводимы были лица безбрачныя. Извѣстно, что въ древней Церкви не всѣ священнослужители проводили брачную жизнь, а многіе пресвитеры и діаконы оставались безбрачными. Церковные историки замѣчаютъ, что въ восточной церкви священнослужители даже большею частію пребывали въ дѣвствѣ, только дѣлали это по собственной волѣ, а не по какой либо необходимости, или по какому либо положительному закону (Соз. 5, 2). Что безбрачіе дозволялось клиру церковному, это видно прежде всего изъ апостольскихъ правилъ, въ которыхъ именно сказано: «повелѣваемъ, да изъ вступившихъ въ клиръ безбрачными желающіе вступаютъ въ бракъ одни токмо чтецы и пѣвцы» (пр. 26). Слѣдовательно, безбрачные были, и, по правиламъ, могли быть въ клирѣ, и притомъ въ степеняхъ священства. Тѣже правила апостольскія, осуждая въ священнослужителяхъ отвращеніе отъ брака, какъ нечистаго дѣла, дозволяютъ имъ воздержаніе отъ супружества, ради подвига благочестія (*δὶ ἄσκισιν*), по точному выраженію самыхъ правилъ. «Аще кто, говоритъ 51-е апост. правило, епископъ, или пресвитеръ, или діаконъ, или вообще изъ священнаго чина, удаляется отъ брака, и мяса, и вина, не ради подвига воздержанія, но по причинѣ гнушенія, забывъ, что вся добра зѣло, и что Богъ, созидая человѣка, мужа и жену сотворилъ ихъ, и

такимъ образомъ хуля клевещетъ на созданіе: или да исправится, или да будетъ изверженъ отъ священнаго чина и отверженъ отъ Церкви». Соборы и св. отцы IV и послѣдующихъ вѣковъ упоминаютъ также въ своихъ правилахъ о безбрачныхъ священнослужителяхъ. «Пресвитеръ, аще оженится, говоритъ 1-е правило неокесарійскаго собора, да изверженъ будетъ отъ своего чина». Слѣдовательно, пресвитеръ могъ быть и неженатымъ. Анкирскій соборъ 10-мъ правиломъ опредѣлилъ о діаконахъ:.. «аще которые, умолчавъ о семъ (т. е. о своемъ намѣреніи вступить въ бракъ) и принявъ рукоположеніе съ тѣмъ, чтобы пребыти безъ женитвы, послѣ вступили въ бракъ: таковымъ престати отъ діаконскаго служенія» (сн. VI, 6; карѳ. 4, 81). Вообще брачное сожитіе, Православная Церковь, слѣдуя заповѣди Спасителя: *могій вмѣстити, да вмѣститъ*, оставляла на произволъ, не осуждая брака и не обязывая противъ воли къ дѣвству или къ браку, а только требуя въ томъ и другомъ состояніи сохраненія чистоты и цѣломудрія. «Мы, говорятъ отцы гангрскаго собора, (пр. 21), и дѣвство, со смиреніемъ соединенное, чтимъ, и воздержаніе, съ честностію и благочестіемъ соблюдаемое, пріемлемъ, и смиренное отшельничество отъ мірскихъ дѣлъ одобряемъ, и брачное честное сожительство почитаемъ». Вотъ мудрый и прямой взглядъ Православной Церкви на брачное сожительство духовныхъ лицъ,—взглядъ, отъ котораго не слѣдовало бы отступить и церкви римской! Церковь всегда старалась предохранить своихъ служителей отъ нечистой, нецѣломудренной жизни; потому она не только не отвергала брака или дѣвства, напротивъ, въ извѣстныхъ обстоятельствахъ, старалась побуждать даже духовныхъ лицъ или къ тому, или къ другому, оставляя выборъ на

ихъ произволъ. Такъ на соборѣ карѳагенскомъ между прочимъ постановлено: «чтецовъ, приходящихъ въ совершенный возрастъ, побуждати или ко вступленію въ супружество, или къ обѣту цѣломудрія» (Пр. 20). Правило мудрое и весьма благодѣтельное для охраненія священныхъ лицъ отъ нечистой жизни!

в) *Относительно физическихъ качествъ* правила требуютъ, 1) чтобы всѣ, производимые во священство, имѣли надлежащій возрастъ. Законный возрастъ для различныхъ степеней различенъ: для высшихъ степеней священнослуженія правила требуютъ высшаго (старшаго) возраста; для низшихъ — низшаго. Такъ по правиламъ, никто не можетъ быть произведенъ въ пресвитера ранѣе тридцатилѣтняго возраста. Въ этомъ законоположеніи соборы основывались на примѣрѣ Спасителя, Который началъ пастырское служеніе Свое роду человѣческому на тридцатомъ году Своей земной жизни. «Во пресвитера, говоритъ 11-е правило неокесарійскаго собора, прежде три десяти лѣтъ, аще и по всему достойный человѣкъ, да не поставляется, но да оставится въ ожиданіи. Ибо Господь Іисусъ Христосъ въ тридесятое лѣто крестился и началъ учити». Это правило подтверждено въ послѣдствіи VI-мъ вселенскимъ соборомъ, который говоритъ: «правило святыхъ и богоносныхъ Отецъ нашихъ да соблюдается и въ семъ: дабы во пресвитера прежде тридесяти лѣтъ не рукополагати, аще бы человѣкъ и весьма достоинъ былъ, но отлагати до уреченныхъ лѣтъ. Ибо Господь Іисусъ Христосъ въ тридесятое лѣто крестился и началъ учити» (пр. 14). Для діаконовъ правилами назначается двадцатипятилѣтній возрастъ. «Діаконы да не будутъ поставляемы ранѣе двадесяти пяти лѣтъ возраста», говоритъ 22-е правило карѳагенскаго собора.

Правило это подтверждено также въ послѣдствіи трулльскимъ соборомъ. Тоже 14-е правило говоритъ: «и діаконъ прежде двадесяти пяти лѣтъ, и діаконисса прежде четыредесяти лѣтъ да не поставляется». Для уподіаконовъ- не менѣе двадцати лѣтъ. «Уподіаконъ да поставляется не прежде двадесяти лѣтъ возраста», говоритъ тотъ же трулльскій соборъ въ 15-правилѣ. Для чтецовъ и пѣвцовъ во древности назначался еще меньшій возрастъ, возрастъ еще несовершеннолѣтній, какъ это видно изъ 20-го прави́ла собора карѳагенскаго, которое говоритъ: «чтецовъ, приходящихъ въ совершенный возрастъ, побуждати или по вступленію въ супружество, или къ обѣту цѣломудрія». 2) Не позволяютъ правила производить въ клиръ одержимыхъ тяжкими болѣзнями, и съ такими физическими недостатками, которые препятствуютъ исправленію должности. Такъ, по правиламъ, не могутъ быть принимаемы въ клиръ а) обладаемые демономъ: «аще кто демона имѣетъ, говоритъ 79-е апостольское правило, да не будетъ принятъ въ клиръ, но ниже съ вѣрными да молится. Освободясь же, да будетъ принятъ съ вѣрными, и аще достоинъ, то и въ клиръ.» Сюда же относятся б) и другія тяжкія болѣзни и физическіе недостатки, препятствующіе прохожденію должности, напр. болѣзнь падучая, слѣпота, глухота и пр. (ап. 78.)

ОБЩІЙ ОБЗОРЪ ОТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ВЪ IV И V В. ПО РОЖДЕСТВѢ ХРИСТОВОМЪ.

(Окончаніе.)

Большаго участія въ борьбѣ Отцевъ Церкви восточныхъ съ ересями восточными не принимали, да и не могли принимать западные христіане. По своему характеру практическому, они не любили пускаться въ отвлеченныя разсужденія и въ тонкія діалектическія пренія. Имъ больше нравилось останавливаться на раскрытіи правилъ нравственности и на тѣхъ изъ догматовъ, которые ближе другихъ и непосредственно касались жизни,—нравилось тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе между ними было распространено образованіе сравнительно съ восточными. Замѣчательно, что бл. Августинъ, въ предисловіи къ своему сочиненію о Пр. Троицѣ, не смотря на 12 кн. о Пр. Троицѣ Иларія пиктавійскаго и 5 кн. о Вѣрѣ и 3 кн. о Св. Духѣ св. Амвросія медіоланскаго, не затруднился сказать, что «латиняне до сего времени не только сами мало писали о таинствѣ Св. Троицы, но даже не постарались перевести на свой языкъ все то, что написано было объ этомъ Отцами Церкви греческой» (1).

(1) August. Prolog. ad XV libr. de Trinitate.

Потому-то, повторимъ, на Западѣ и было спокойнѣе, чѣмъ на Востокѣ. Но и здѣсь было однакожъ не мало смутъ, произведенныхъ ересями, особенно въ Африкѣ, только ереси западныя носятъ особый характеръ, соотвѣтственно характеру христіанъ западныхъ. За исключеніемъ ереси Манихейской, занесенной сюда изъ Персіи, всѣ онѣ явились здѣсь путемъ не отвлеченныхъ умствованій и діалектическихъ преній, а путемъ жизни; потому и не имѣли такого логическаго развитія, какъ на Востокѣ. Таковы были ереси Іовиніана, Гельвидія, Вигилянція, Донатистовъ и Пелагія.

Не извѣстно, кто былъ Іовиніанъ; знаемъ только, что это былъ сперва монахъ, усердно упражнявшійся въ подвигахъ иночества, носившій бѣдную одежду и имѣвшій блѣдное, изнуренное трудами иноческой жизни, лице (1). Но потомъ почему-то вдругъ полюбилъ онъ жизнь вольную, оставилъ свой монастырь и явился въ Римъ, чтобы передать другимъ свои новые взгляды, совершенно оправдывавшіе перемѣну въ его образѣ жизни. Главная мысль, которую ему хотѣлось внушить, была та, что для христіанъ все равно, соблюдаютъ ли они дѣвство или нѣтъ, воздерживаются ли отъ употребленія пищи или нѣтъ, — въ жизни будущей, говорилъ онъ, всѣ, дѣйствительно получившіе благодать крещенія, получатъ одинаковую награду,—*получатъ*, потому что *всякъ рожденный отъ Бога не согрѣшаетъ* (1 Іоан. 5, 18),—получатъ *одинаковую награду*, потому что какъ всѣ грѣхи, такъ и всѣ добродѣтели равны (2). А такъ какъ

---

(1) Hieron. adv. Iovinian. l. 2.

(2) Hieron. adv. Iovinian. libri. Положеніе, что всѣ добродѣтели, какъ и всѣ грѣхи равны, Іовиніанъ заимствовалъ изъ стоической философіи, хотя его ученіе имѣло характеръ совершенно противоположный стоицизму.

жизнь дѣвственная, подвижническая, находила себѣ подтвержденіе и освященіе въ дѣвствѣ Богоматери; то Іовиніанъ вздумалъ защищать, что пр. Дѣва пребыла Дѣвою только до рожденія Сына Божія. Богатымъ и роскошнымъ Римлянамъ и всѣмъ, тяготившимся строгостію иночества, его ученіе очень понравилось; но встрѣтило себѣ сильное противодѣйствіе на Соборахъ въ Римѣ и Медіоланѣ. Св. Амвросій не удовольствовался соборнымъ осужденіемъ ученія Іовиніана, но въ 392 г. въ праздникъ Пасхи произнесъ торжественное защищеніе приснодѣвства Богоматери, которое и составило особую книгу (1). Въ послѣдствіи противъ Іовиніана бл. Іеронимъ написалъ 4 книги, и вдобавокъ къ нимъ апологію себѣ, въ которой онъ старался оправдать рѣзкость нѣкоторыхъ выраженій о бракѣ, допущенныхъ имъ по горячности его характера, и указать въ нихъ истинный смыслъ. Въ книгахъ противъ Іовиніана Іеронимъ впрочемъ не касается догмата о пр. Богоматери. Защищеніе его онъ представилъ раньше въ своемъ опроверженіи Гельвидія. Гельвидій былъ продавецъ вина, человѣкъ грубый, едва знакомый съ первыми начатками образованія. Низкій взглядъ его на нравственную жизнь, совершенно сходный съ взглядомъ Іовиніана, внушилъ ему и тѣже мысли о дѣвствѣ Богоматери и дѣвствѣ, какъ подвигѣ; а тщеславіе подстрекнуло написать книгу, въ которой онъ развилъ свои мысли. Догматъ о приснодѣвствѣ Богоматери эти еретики отвергали на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ Св. Писанія. Таковы мѣста изъ еван. Матѳея:

(1) Liber de Institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua. Здѣсь между прочимъ имѣется въ виду Боносъ еп. сардикійскій, которому мысль Іовиніана особенно понравилась; потому что онъ не исповѣдывалъ І. Христа истиннымъ Богомъ.

прежде даже не снитися има (1, 18); *и не знаяше ея, дондеже роди сына своего первенца* (—25; Лук. 2, 7), также тѣ мѣста, въ которыхъ говорится о братіяхъ и сестрахъ Христа. Упомянутые нами защитники православнаго догмата называютъ противоположное ему ученіе — святотатствомъ, безуміемъ, и замѣчаютъ, что частицы: *прежде даже* и *дондеже*, означаютъ нерѣдко въ Св. Писаніи не только то, что извѣстнаго дѣйствія или событія не было до извѣстнаго времени, но и то, что его никогда не было, —что первенцемъ называется всякій первый сынъ, хотя бы и не было послѣ него дѣтей, что братіями и сестрами въ Св. Писаніи иногда называются только сродники. Наконецъ указываютъ на нравственную невозможность еретической мысли со стороны Сына Божія, Богоматери и самаго Ея обручника, праведнаго Іосифа. Что же касается до остальныхъ пунктовъ въ ученіи Іовиніана; то на нихъ Іеронимъ говоритъ, во-первыхъ: если возрожденные не могутъ уже грѣшить, то къ чему всѣ предостереженія Апостола отъ сѣтей діавола, притомъ предостереженія возрожденнаго и возрожденнымъ? Слова Апостола показываютъ только, что пребывающій въ Богѣ и съ Богомъ съ бо́льшею силою можетъ противиться злу. Тоже показываютъ и другія мѣста Св. Писанія. Противъ Іовиніана говоритъ и исторія Церкви ([1]). Утверждать же, что грѣхи и добродѣтели равны, значитъ допускать сущую нелѣпость. Какъ можно осудить равно человѣка, который съѣлъ непозволительный кусокъ хлѣба, и того, который убилъ человѣка? Наказанія и награды, очевидно, должны быть соразмѣряемы съ качествомъ пороковъ и добродѣтелей ([2]).

([1]) Hieron. adv. Iovinian. l. 2.
([2]) Id. ibid.

Рядомъ съ Іовиніаномъ и Гельвидіемъ должно поставить и Вигилянція, только этотъ еретикъ превосходилъ тѣхъ обоихъ грубостію, дерзостію, невѣжествомъ и тщеславіемъ, а ихъ нерасположеніе къ жизни строгой, подвижнической соединялъ въ себѣ съ отвращеніемъ отъ внѣшнихъ дѣлъ Богопочтенія. Онъ обвинялъ христіанъ въ идолопоклонствѣ за почитаніе останковъ мучениковъ и святыхъ; возставалъ и вообще противъ почитанія святыхъ, не признавая ихъ ходатайства предъ Богомъ; отвергалъ многіе обряды церковные и требовалъ, чтобы всенощныя бдѣнія на гробахъ мучениковъ совершались какъ можно рѣже—только на праздникъ Пасхи. Противъ заблужденій его бл. Іеронимъ написалъ сперва письмо къ своему другу Рипарію въ отвѣтъ на его письмо, а потомъ, получивъ книгу Вигилянція,—и особое на нее опроверженіе. «О! безумная голова,—восклицаетъ пламенный Іеронимъ, защищая почитаніе святыхъ и ихъ останковъ,—когда и кто воздавалъ Божеское поклоненіе мученикамъ? Кто почиталъ человѣка, какъ Бога»?

Ереси Іовиніана, Гельвидія и Вигилянція; очевидно, прикрѣплялись своими корнями къ нравственному разслабленію, епикуреизму въ жизни нѣкоторыхъ изъ христіанъ. Ереси же Донатистовъ и Пелагіанъ имѣли для себя другую почву—нравственную суровость, или противуположный епикуреизму стоицизмъ, только прикрытый христіанскимъ именемъ. Къ нимъ можно отчасти отнести и манихейство, по крайней мѣрѣ—по одной его сторонѣ, о которой скажемъ ниже.

Ересь или расколъ Донатистовъ, по своему характеру совершенно сходный съ расколомъ Новатіанъ, образовался въ началѣ IV в. по поводу гоненія Діоклетіана, который едиктомъ 303 г. повелѣвалъ всѣ священныя книги

христіанъ предавать огню. Большая часть предстоятелей Церкви старались укрывать эти книги и смѣло хранили ихъ, а другіе, не будучи въ состояніи противостоять насилію язычниковъ, выдавали. Такихъ предстоятелей неумѣренные ревнители Вѣры, не умѣвшіе снисходить къ немощамъ человѣческимъ, клеймили именемъ *предателей*, полагая, что ихъ грѣхъ тоже, что и отреченіе отъ Вѣры. Въ этомъ преступленіи обвиняли между прочимъ Мансурія, еписк. карѳагенскаго и Феликса, еписк. аптунгитанскаго; но это обвиненіе не имѣло никакого твердаго основанія. По смерти Мансурія и по умиреніи Церкви указомъ Максентія (311), на мѣсто Мансурія былъ избранъ и законно поставленъ Феликсомъ карѳагенскій архидіаконъ Цециліанъ. Противъ Цециліана возстали карѳагенскіе пресвитеры Ботръ и Целестій, какъ противъ рукоположеннаго предателемъ. Они дѣйствовали такъ, потому что ошиблись въ своихъ видахъ на карѳагенскую каѳедру; но, прикрываясь ревностію противъ предательства, они нашли себѣ сильную поддержку въ нѣкоторыхъ знатныхъ карѳагенянахъ и во всѣхъ епископахъ Нумидіи, во главѣ которыхъ стоялъ митрополитъ Секундъ. На мѣсто Мансурія былъ такимъ образомъ избранъ и поставленъ Маіоринъ. Но Соборы—римскій, медіоланскій и арелатскій, оправдали Цециліана и осудили раскольниковъ, изъ которыхъ выдавался болѣе всѣхъ сколько по своей говорливости, столько же по гордости и суровости, Донатъ, передавшій имъ свое имя и бывшій въ послѣдствіи преемникомъ Маіорину. Послѣ Собора арелатскаго Донатисты совершенно отдѣлились отъ Церкви, и это отдѣленіе ихъ сопровождалось для православныхъ всевозможными оскорбленіями. Строгіе законы императоровъ только раз-

дражали раскольниковъ. Въ пылу фанатизма они налагали даже на себя руки, въ надеждѣ чрезъ это получить вѣнецъ мученическій (1). «Они, говоритъ бл. Августинъ, живутъ, какъ разбойники, умираютъ, какъ бродяги, чтутся, какъ мученики» (2). Вотъ сущность ихъ ученія: «предательство грѣхъ смертный, котораго Церковь не можетъ разрѣшить. Цециліанъ, какъ поставленный Феликсомъ предателемъ, грѣшникъ такой же. Таковы же и всѣ тѣ, которые не осуждаютъ его и имѣютъ съ нимъ общеніе. Но Церковь не имѣетъ скверны или порока; она состоитъ изъ однихъ чистыхъ. Поэтому, послѣ арелатскаго собора (314) только Донатисты составляютъ истинную Церковь, какъ не запятнавшіе себя порокомъ, отторгающимъ отъ Церкви. И такъ какъ въ одной Церкви могутъ быть дѣйствительны таинства; то обращающихся въ общество Донатистовъ, хотя бы они были крещены, слѣдуетъ снова крестить» (3). Противъ этой секты первый вооружился перомъ Оптатъ, еп. милевійскій, и написалъ семь книгъ о расколѣ Донатистовъ. Но особенно потрудился въ борьбѣ съ ними бл. Августинъ, оставившій противъ нихъ до 12 особыхъ сочиненій. «Пусть бы было доказано, писалъ бл. Августинъ, что книги Св. Писанія преданы язычникамъ, но Церковь Христова отъ этого не перестаетъ быть истинною и православною, равно какъ и сами Донатисты не потому ложные христіане, что ихъ циркумцелліоны упражняются въ худыхъ дѣлахъ, а потому, что они отдѣлились отъ

(1) Евс. И. Ц. 8, 2 и 3; Optat. Milev. de Schizm. Donat. l. 1. n. 13—20; 22—27; August. Brevic. Collat. cum Donat. III. n. 25, contr. Cres-con. l. 3, n. 67. 24—26. 42; l. 2, n. 2.

(2) August. ep. 88, n. 8.

(3) Aug. l. de haeres. c. 69. Id. in libr. contr. libr. Petiliani.

Церкви Христовой (¹). Церковь это неводъ, въ которомъ хорошія рыбы находятся вмѣстѣ съ худыми, или стадо, въ которыхъ есть овцы и козлища, или домъ, въ которомъ сосуды драгоцѣнные стоятъ на ряду съ скудельными, или поле, на которомъ пшеница неразлучна съ куколемъ»...И это смѣшеніе неизбѣжно въ Церкви, доколѣ она является воинствующею на землѣ.» Должно ли же оставлять намъ Церковь ради такого смѣшенія? Нѣтъ, ради куколя не оставимъ поля Господня, ради худыхъ рыбъ не прервемъ мрежи Господней, не будемъ разлучать въ стадѣ Господнемъ овецъ отъ козлищъ» (²). Самъ Господь не только терпѣлъ Іуду до заслуженной имъ смерти, но даже позволилъ ему раздѣлить съ Собою вечерю въ обществѣ невинныхъ (³). Церковь не должна сосредоточиваться въ одной Африкѣ или Мавританіи, или Испаніи, на она распространяется всюду на Востокѣ и Западѣ. Такою она должна быть по несомнѣннымъ свидѣтельствамъ каноническихъ книгъ Писанія; если же такъ, то чего же хотятъ тѣ, которые говорятъ: вотъ здѣсь Христосъ (⁴)? Что касается до перекрещиванія, то Донатисты дѣлаютъ это совершенно не законно. Они основываются на томъ, будто чистота вѣры и жизни крещающаго переходитъ на крещаемаго; но они забываютъ, что спасительная сила крещенія не есть сила крещающаго, а Самаго Христа, Который невидимо оправдываетъ грѣшника и есть Начатокъ возрожденныхъ и Глава Церкви (⁵). Однакожъ, при этомъ нельзя не замѣ-

(¹) Contr. Petilian. l. 1, c. 7.
(²) Contr. Crescon. l. 2, c. 21., Serm. 8. c. 18, n. 19.
(³) De unit. Eccles. c. 21. n. 60.
(⁴) Ibid. c. 3. n. 6.
(⁵) Contr. Petilian l. 1. n. 2—18, l. 2, n. 5—16, l. 3, n. 16—28; contr. Crescon. l. 2, n. 21—26, l. 3, n. 5—9. n. 11—14.

тить, что бл. Августинъ, въ борьбѣ съ Донатистами, не рѣшилъ вполнѣ главнаго вопроса о томъ, гдѣ истинная Церковь и какъ узнать ее; потому что для рѣшенія его онъ взялъ начало идеальное, которое на практикѣ не приложимо, и которое Донатисты могли объяснять въ свою пользу (1). Именно: онъ развивалъ въ приложеніи къ Церкви истинной ея признаки — единая, святая, вселенская и апостольская, что признавали и Донатисты. Между тѣмъ въ тоже время разграничивалъ понятія о Церкви невидимой — небесной и видимой — земной. Отсюда въ его опроверженіяхъ Донатистовъ, не смотря на множество самыхъ свѣтлыхъ мыслей, оказывалась неопредѣленность. Такъ: доказывая, что Церковь истинная есть едина, онъ не могъ не согласиться, что она въ тоже время и разрознена ересями и расколами (2). Утверждая, что она чистая и святая, въ чемъ были согласны и Донатисты, принужденъ былъ защищать и то, что она смѣшанная (3). Говоря противъ своихъ противниковъ, утверждавшихъ, будто Церковь погибла всюду и осталась въ ихъ обществѣ, — что она не должна сосредоточиваться въ одной Африкѣ, какъ вселенская, соглашался, что можетъ быть и подобное явленіе, только въ такомъ случаѣ, говорилъ онъ, нужно положить, что настала кончина вѣка (4). Кратко сказать: понятіе о Церкви, какъ обществѣ вѣрующихъ, пришедшихъ въ мѣру возраста и соединнымъ праискренне съ Главою Христомъ, не мирилось у бл. Августина, да и не могло мириться совершенно съ понятіемъ о Церкви, какъ обществѣ вѣрующихъ же, но еще дости-

(1) См. сужденіе объ этомъ началѣ во Введ. въ Прав. Богосл. Еп. Макарія, 1852 г. стр. 315—316.

(2) Contr. Petilian. l. 1. n. 7. 8 et al.

(3) Contr. Crescon. l. 2, n. 21. Cfr. De unit. Eccles. c. 21, n. 60.

(4) De unit. Eccles. c. 17.

гающихъ совершенства и неразрывнаго единенія со-Христомъ.

Не успѣлъ еще бл. Августинъ покончить своей дѣятельности противъ Донатистовъ, какъ вызванъ былъ къ новой, тѣмъ болѣе живой, чѣмъ опаснѣе была догматическая новость. Ее высказалъ Пелагій, родомъ британецъ, монахъ, проживавшій въ Римѣ. Своими разсужденіями о свободной волѣ, онъ, вмѣстѣ съ своимъ товарищемъ Целестіемъ, возбудилъ сильные толки на Западѣ. Сколько извѣстно, это былъ человѣкъ безукоризненной жизни и сильнаго характера, подвижникъ строгій къ самому себѣ (1). Неудивительно, что такой человѣкъ, упражняя свою волю въ благочестивыхъ подвигахъ, слишкомъ много сосредоточилъ вниманія на ней и, упустивъ изъ виду таинственное дѣйствіе благодати ко спасенію человѣка, пришелъ къ гордой мысли, что человѣкъ самъ, собственными только усиліями, можетъ остаться вѣрнымъ своему человѣческому достоинству и спастись. Эта мысль и составляетъ исходную точку Пелагія. Такъ какъ на первомъ же шагу онъ встрѣчался съ православнымъ ученіемъ о первородномъ грѣхѣ и его слѣдствіяхъ; то онъ отвергнулъ это ученіе и построилъ такую систему. Всѣ люди являются на свѣтъ чистыми и неповрежденными, и умираютъ потому, что таковъ законъ природы. Если же грѣшатъ, то это потому, что заражаются дурными примѣрами другъ отъ друга, преемственно отъ Адама. Но каждый собственными усиліями можетъ избѣжать нравственной порчи и достигнуть нравственнаго совершенства, какъ и соединеннаго съ нимъ блаженства. Для этого Богъ далъ людямъ силу различать добро отъ зла и избирать добро,

(1) Retract. l. 2. c. 133.

далъ законъ чрезъ Моисея, наконецъ послалъ въ міръ Іисуса Христа, Который Своимъ ученіемъ и примѣромъ еще болѣе облегчилъ человѣку нравственный путь, а въ крещеніи даровалъ средство очищаться отъ грѣховъ. Вотъ три вида благодати Божіей: пользуясь первымъ, человѣкъ достигаетъ своей цѣли труднѣе и меньше, пользуясь вторымъ—легче и больше, пользуясь послѣднимъ— еще легче и больше. Эти средства предложены для всѣхъ, и отъ воли каждаго зависитъ ими воспользоваться. Что же касается до таинственнаго дѣйствія благодати Божіей на душу человѣка; то оно всегда слѣдуетъ уже за нравственнымъ преспѣяніемъ человѣка, какъ награда (¹). Очевидно, что этимъ ученіемъ Пелагія не только отвергается необходимость для спасенія благодати Божіей, но и искажается совершенно самая сущность Христіанства. Бл. Августину болѣе другихъ должно было не нравиться ученіе Пелагія. Опыты безсилія воли, которые онъ въ юности видѣлъ на себѣ самомъ, образовали въ немъ усиленное представленіе объ этомъ безсиліи. Когда новое ученіе начало волновать умы, бл. Августинъ вооружился противъ него всею ревностію и, подвизаясь противъ Пелагіанъ до самой кончины, оставилъ длинный рядъ сочиненій, въ которыхъ рѣшалъ спорный вопросъ. Сущность того, что онъ раскрывалъ въ этихъ сочиненіяхъ, состоитъ въ слѣд: «грѣхъ прародителей, говорилъ онъ, растлившій и нравственную и физическую природу ихъ и содѣлавшій ихъ безотвѣтными предъ Богомъ, со всѣми

(¹) Vid. August. contr. duas epist. Pelagian. l. 4 n. 6 et l. 2. n. 3; contr. Julian l. 6. c. 25, 26; de gestis Pelagii n. 65. lib. de haeres. c. 88; lib. de natura et gratia. Бл. Іеронимъ поставляетъ въ ближайшую связь ученіе Пелагія съ ученіемъ стоиковъ (Vid. epist. ad Ctezіphon init., Dialog. adv. Pelagian. 1, init.).

послѣдствіями перешелъ и на все ихъ потомство (1). Так. обр. всѣ люди грѣшны, повинны предъ Богомъ и совершенно безсильны сами собою уврачевать себя и спастись. Изъ нихъ, однихъ Богъ предопредѣлилъ къ вѣчному мученію, такъ однакожъ, что предоставилъ ихъ самимъ себѣ, влеченію ихъ развращенной природы; другихъ же предъизбралъ и положилъ спасти отъ растлѣнія и вѣчной погибели чрезъ Своего Единороднаго Сына (2). На отверженіе однихъ должно смотрѣть, какъ на дѣйствіе правды Божіей, а на прославленіе другихъ, какъ на благодѣяніе Милосердаго, ничѣмъ нами не заслуженное. Впрочемъ причина такого раздѣленія скрывается въ глубинѣ богатства премудрости и разума Божія. Спасительная благодать потому и называется благодатію, что она даруется *туне*, безъ всякикъ предварительныхъ заслугъ. Она и возбуждаетъ къ дѣятельности всѣ нравственныя силы человѣка и поддерживаетъ ее и завершаетъ; но не стѣсняетъ и не уничтожаетъ свободы человѣка,—точно также, какъ законъ не уничтожается, а утверждается чрезъ Вѣру. Благодать врачуетъ волю, чтобы она могла потомъ свободно любить правду, а чрезъ то и выполнять законъ (3) .Каждый спасаемый спасается не иначе, какъ этою благодатію, даруемою чрезъ Христа. *О Немъ* только могли спасаться и спасаются какъ въ ветхомъ, такъ и въ новомъ Завѣтѣ (4). Все доброе въ человѣкѣ принадлежитъ не ему, а Богу—Спасителю; человѣкъ съ своей стороны только соглашается принять и усвоить себѣ

---

(1) De peccat. origin. n. 30. n. 35—36. n. 45; contr. Julian. l. 6. c. 5. de peccat. merit. l. 2. n. 15. l. 1. c. 9. n. 20. l. 3. n. 26—33.

(2) De praedest. Sanct. n. 36—37; contr. Julian. l. 1 n. 39. 136. 141; contr. duas. epist. Pelagian. l. IV, n. 16; de corrept. et grat. n. 36. 45 et al.

(3) De spirit. et litter. c. 30—34. De Grat et. liber. arbitr. n. 22—27.

(4) De natur. et grat. c. 65; de peccat. origin. n. 34; ad Bonifac. c. 8.

этотъ даръ. Въ его жизни никогда не можетъ быть времени, когда бы благодать не была необходима, потому что, хотя крещеніе снимаетъ съ человѣка его виновность предъ Богомъ, но не уничтожаетъ нравственной порчи (1). Въ раскрытіи этихъ мыслей, коснувшись догмата о предопредѣленіи, бл. Августинъ, какъ видно, нѣсколько уклонился въ крайность. Этого избѣжалъ бл. Іеронимъ въ своемъ опроверженіи ереси Пелагія (2). Имъ послѣдовали въ защищеніи православнаго ученія Просперъ аквитанскій, Марій Меркаторъ и др. Въ сочиненіяхъ этихъ же писателей, кромѣ бл. Іеронима, находится опроверженіе и полупелагіанъ, смягчавшихъ ученіе Пелагія тѣмъ, что, по ихъ мнѣнію, благодать необходима для утвержденія въ вѣрѣ и добродѣтельной жизни, хотя начало вѣры и слѣдующее за утвержденіемъ чрезъ благодать пребываніе въ вѣрѣ и добрыхъ дѣлахъ до конца жизни зависитъ собственно отъ воли человѣка, а не отъ благодати (3).

Теперь остается сказать еще объ одной сектѣ, на которой въ своихъ сочиненіяхъ нерѣдко останавливаются вообще всѣ св. Отцы Церкви послѣдней половины III и IV в., но которая ни въ комъ изъ нихъ не встрѣтила такого пламеннаго противника, какъ въ блаж. Августинѣ. Письменную дѣятельность противъ Манихеевъ онъ началъ вдругъ же, послѣ своего крещенія, принятаго изъ рукъ св. Амвросія медіоланскаго, и до пресвитерства своего успѣлъ уже написать цѣлыя 5 книгъ, которыя Павлинъ называетъ «пятокнижіемъ противъ Манихеевъ» (4).

---

(1) De peccat. origin. c. 28. 29 et seqq.; de dono perseverant. c. 6. 19.

(2) Vid. Dialog. contr. Pelagian. et epist. ad Ctezipbon.

(3) Vid. August. lib. de praede stinatione Sanctorum. cfr. Joan. Cassiani Collat. 13; Prosper. Aquit. lib. contr. Collatorem, Responsiones pro Augustini doctrin. ad capitul. objectionum Vincencianarum et al.

(4) August. ep. 25.

«Это были пустые говоруны, у которыхъ на устахъ было: истина, истина! а сердце чуждо было и тѣни истины» (1). «Ты знаешь, писалъ бл. Августинъ, уже послѣ обращенія, къ одному изъ своихъ друзей, раздѣлявшему съ нимъ заблужденія этой ереси, — ты знаешь, почему мы привязались тогда къ этимъ людямъ. Что заставило меня пренебречь Вѣру, насажденную во мнѣ еще съ дѣтства, и цѣлыхъ почти девять лѣтъ слѣдовать этимъ людямъ, что иное, какъ не ихъ укоризны, что будто бы насъ заставляютъ вѣрить безъ основанія, и что они напротивъ никого не принуждаютъ вѣрить безъ разумнаго изслѣдованія? Можно ли было не увлечься подобными обѣщаніями, особенно мнѣ—юному, котораго умъ жаждалъ истины, и въ школѣ, въ спорахъ съ людьми учеными, пріобрѣлъ надменіе и гордость» (2)!? Вотъ объясненіе особенной ревности бл. Августина противъ Манихеевъ и вмѣстѣ — предшествовавшаго ей увлеченія ихъ ересью. Но такихъ людей, какъ бл. Августинъ и его другъ, было не много. Большинство же увлекалось суровостью нравственности, которую проповѣдывали Манихеи, осуждавшіе бракъ, употребленіе мяса, также-внѣшнимъ устройствомъ ихъ общества по образцу христіанскаго. Что же касается до теоріи манихейства, то она представляла безобразную смѣсь Зороастра и Будды съ ученіемъ христіанскимъ. Вотъ ея главныя основанія: существуютъ два вѣчныя, несотворенныя начала-начало добра, свѣта и жизни, и начало зла, тьмы и смерти; они въ вѣчной борьбѣ между собою и первое въ вѣчномъ ограниченіи отъ послѣдняго; отсюда души, частицы свѣта (Бога)—

---

(1) August. Confession. l. 3. c. 6. n. 10.
(2) De utilitate credendi. n. 2.

въ плѣну у матеріи и духовъ темныхъ, виновниковъ матеріи; чтобы освободиться отъ этого плѣна, необходимо изнурять плоть и т. д. (¹). Раскрытію нелѣпости этихъ началъ и защищенію ученія христіанскаго приспособительно къ нимъ бл. Августинъ главнымъ образомъ и посвящаетъ свои многочисленныя сочиненія противъ Манихеевъ, частію же описываетъ ихъ нравы и устройство ихъ общества и обличаетъ ихъ мнимую праведность.

Таково въ общихъ чертахъ было состояніе ученія Вѣры въ IV и V в. въ Церкви Христовой. Понятно, что вообще всѣ творенія Отцевъ и Учителей Церкви, посвященныя раскрытію догматовъ, носятъ на себѣ сильный отпечатокъ полемики. Только немногіе Отцы Церкви предавали письмени свое глубокое созерцаніе истинъ Вѣры, безъ вызова со стороны противниковъ, по одному желанію пользы своимъ братіямъ о Христѣ. Таковъ св. Макарій египетскій, въ пустынномъ уединеніи долгое время слѣдившій за таинственными дѣйствіями благодати Божіей надъ своею собственною душею. Соображая все, что замѣчалъ надъ собою и на другихъ и что слышалъ отъ подобныхъ же подвижниковъ, съ голосомъ Церкви о спасительной силѣ благодати, онъ все это уяснилъ, глубоко понялъ и изложилъ къ Словахъ и Бесѣдахъ, говоренныхъ имъ братіи. Бесѣдуя о благодати Божіей, онъ мало касается общаго отношенія ея къ роду человѣческому, на которомъ особенно останавливается бл. Августинъ, а болѣе слѣдитъ за благодатными дѣйствіями въ душѣ христіанина и въ особенности подвижника благочестія. Человѣкъ послѣ паденія, говоритъ онъ, также не можетъ самъ собою возстать и идти къ своему вы-

(¹) Ц. И. Сокр. 1, 22. August. haeres. 46; De moribus Eccles. cathol. et de moribus manichaeorum. l. 2.

сокому назначенію, какъ младенецъ, неумѣющій ходить; если же онъ (кто бы ни былъ) простираетъ руки къ зовущей его благодати, то благодать, какъ нѣжная мать, пріемлетъ его и возращаетъ о Христѣ Іисусѣ въ мѣру возраста, но не принуждая, а только побуждая [1]. Вотъ сущность его ученія, которое есть вмѣстѣ и ученіе вселенское. Не знакомый съ свѣтскою ученостію, великій пустынножитель излагаетъ его языкомъ простымъ и безъискуственнымъ, но явно запечатлѣннымъ помазаніемъ отъ Духа Святаго.

Теперь обратимъ вниманіе на то, какое вліяніе имѣло на отеческую письменность состояніе нравственности христіанъ въ IV и V в. Здѣсь мы встрѣчаемся уже съ борьбою нравственныхъ началъ, которая тѣмъ сильнѣе, чѣмъ рѣзче противоположность между благочестіемъ однихъ христіанъ и развращеніемъ или мнимою праведностію другихъ.

Прекращеніе языческихъ гоненій на христіанъ, конечно, имѣло не мало благихъ послѣдствій для Церкви Христовой; но съ другой стороны нельзя не согласиться, что оно для многихъ изъ ея членовъ было поводомъ къ нравственному разслабленію. Опытъ въ этомъ родѣ былъ еще въ третьемъ вѣкѣ, предъ гоненіемъ Декія. Пользуясь довольно долго спокойствіемъ и безопасностію, христіане стали замѣтно измѣнять строгости своихъ нравовъ, что во время гоненія и высказалось большимъ количествомъ падшихъ, которымъ недостало силъ безтрепетно исповѣдать имя Христово. Тоже и по тойже причинѣ повторилось и въ настоящее время. Кромѣ того, когда въ число членовъ Церкви включили себя и рим-

---

(1) Бес. 46; Бес. 15. 54; 27, 10. 11.

скіе императоры, за ними послѣдовали, конечно, и такіе, для которыхъ было все равно, принадлежать ли къ Церкви или оставаться въ язычествѣ, и которые вовсе не думали, сдѣлавшись христіанами, отказываться отъ языческихъ привычекъ въ жизни (1). Наконецъ, если изъ язычниковъ многіе вошли въ Церковь; то не мало и оставалось внѣ ея, которые не только не хотѣли разстаться и наружно съ язычествомъ, а даже отстаивали его, имѣя притомъ вѣсъ въ обществѣ. Примѣръ ихъ жизни, не стѣсняемой строгостію правилъ евангельскихъ, не могъ остаться безъ подражанія для христіанъ. Между тѣмъ нельзя же было вдругъ переработать христіанскимъ вліяніемъ общественную жизнь, въ которой было такъ много язычески-обаятельнаго, разслабляющаго. Потому-то нравственная жизнь весьма многихъ христіанъ, особенно жителей большихъ городовъ, и не только народа, а иногда и самаго клира, представляетъ въ описываемое время не мало темныхъ пятенъ, упорно противящихся дѣйствію свѣта евангельскаго. Главный и общій недостатокъ того времени это—необыкновенно легкій и поверхностный взглядъ на вещи. Въ самомъ дѣлѣ легкомысліе высказывалось во всемъ и—иногда самымъ возмутительнымъ образомъ. Мы уже видѣли, какіе огромные размѣры имѣли въ то время пренія о Вѣрѣ. Пусть бы вели эти пренія люди образованные, или по крайней мѣрѣ пусть бы спорили для того, чтобы наконецъ убѣдиться въ истинѣ; а то нѣтъ, толкуютъ о догматахъ и невѣжды, заводятъ споръ, вовсе не думая объ истинѣ и о томъ благоговѣніи, которое обязаны имѣть къ Вѣрѣ, а только для того, чтобы отличиться тонкостію возра-

(1) Ц. И. Сокр. 3, 13; Θеод. 3, 12.

женія и какимъ бы то ни было софизмомъ заставить замолчать противника. Собираются въ храмъ Божій,—но какъ ведутъ себя? «Совершается молитва, говоритъ св. Златоустъ, сидятъ холодно всѣ и юноши и старцы, смѣясь, хохоча, разговаривая,—и насмѣхаясь другъ надъ другомъ, стоя на колѣнахъ..... Опять вижу, какъ одни разговариваютъ стоя, когда совершается молитва, а другіе не только когда совершается молитва, но и когда священникъ благословляетъ. О, дерзость!...»([1]). «Церковь ничѣмъ не отличается отъ стойла воловъ, ословъ и верблюдовъ; повсюду хожу, ищу овцы,—и не могу усмотрѣть. Такъ всѣ топаютъ и бьютъ ногами, какъ будто лошади или дикіе ослы. Если бы можно было видѣть, о чемъ говорятъ въ каждое священное собраніе мущины, женщины; то ты увидѣлъ бы, что слова ихъ гаже всякаго навоза» ([2]). «Кто искушаетъ или хочетъ соблазнить женщину, тотъ, кажется, не считаетъ никакого мѣста удобнѣе церкви. Если нужно что-нибудь купить или продать, то церковь считается для того удобнѣе рынка; здѣсь объ этомъ бываетъ больше разговоровъ, чѣмъ въ самыхъ лавкахъ. Кто хочетъ злословить или слышать злословіе, тотъ найдетъ и здѣсь болѣе, нежели внѣ на торжищѣ. Хочешь ли слышать о дѣлахъ гражданскихъ, или домашнихъ, или военныхъ, не ходи въ судилище, не сиди въ лечебницѣ; и здѣсь есть люди, которые подробнѣе всѣхъ разсказываютъ обо всемъ этомъ; здѣсь мѣсто скорѣе всего другаго, нежели церкви» ([3]). Когда молитвы и священнодѣйствія смѣняются проповѣданіемъ слова Божія, слушатели прежде всего смотрятъ, краснорѣчивъ

([1]) Бесѣд. на Дѣян. 24, 4.
([2]) Бесѣд. на Матѳ. 89. заключ.
([3]) Бесѣд. на 1 къ Кор. 36, 6.

ли проповѣдникъ ([1]), и если рѣчь его стройна, благозвучна, одушевлена и пламенна, они не могутъ удержаться, чтобы не прерывать ее рукоплесканіями, какъ будто церковь—театръ, какъ будто каѳедра проповѣдника – каѳедра какого ритора, какъ будто поученіе предлагается для забавы, а не для того, чтобы надъ сказаннымъ призадуматься и слово назиданія обратить на пользу своей души. «Повѣрьте мнѣ, говорилъ однажды св. Златоустъ, желая исправить этотъ недостатокъ въ своихъ слушателяхъ, — повѣрьте мнѣ,—когда слова мои сопровождаются рукоплесканіями, въ то время я чувствую нѣчто человѣческое,—почему не сказать правды?—радуюсь и услаждаюсь; но когда, возвратившись домой, подумаю, что рукоплескавшіе не получили никакой пользы, а если чѣмъ и могли воспользоваться, то потеряли отъ рукоплесканій и похвалъ, тогда скорблю, жалѣю и плачу, думаю, что все я говорилъ напрасно, и говорю самъ себѣ: какая польза отъ моихъ трудовъ, когда слушатели не хотятъ никакой пользы отъ моихъ словъ»! За тѣмъ онъ хотѣлъ внушить имъ, чтобы они рукоплескали, по крайней мѣрѣ, по окончаніи поученія; но слушатели на его внушенія отвѣчали новыми и новыми рукоплесканіями, пока онъ не кончилъ бесѣды ([2]). Такъ была сильна у нихъ привычка рукоплескать, занесенная ими въ церковь изъ театровъ и риторскихъ школъ, и такъ мало обращали они вниманія на внутреннее значеніе проповѣди слова Божія. Тоже должно сказать и о праздновании христіанами праздничныхъ дней. Безчинства, которыя совершались въ эти дни на гробахъ мучениковъ, ясно показываютъ, что въ то время не были

([1]) Бесѣд. на Дѣян. 30, 3.

([2]) Зл. Бес. на Дѣян. 30, 4, сн. August. lib. de doctr. Christ. 4. 24.

еще забыты вакханаліи и многіе изъ христіанъ не замѣчали, или же не хотѣли замѣтить существенной разности между празднествомъ языческимъ и празднествомъ христіанскимъ. Бесѣда св. Василія Великаго *на упивающихся* была вызвана именно этими безчинствами, которыя онъ изображаетъ такъ: «невоздержныя женщины, забывъ страхъ Божій, презрѣвъ вѣчный огонь, въ тотъ самый день, когда ради воспоминаемаго Воскресенія (т. е. въ Пасху) надлежало имъ сидѣть въ домахъ и имѣть въ мысли оный день, въ который отверзутся небеса, явятся же намъ съ небесъ Судія и трубы Божіи, и воскресеніе мертвыхъ, и праведный судъ, и воздаяніе каждому по дѣламъ его,—вмѣсто того, чтобы объ этомъ вести бесѣду, очищать сердца свои отъ лукавыхъ помышленій, омывать слезами прежніе грѣхи и уготовляться къ срѣтенію Христа въ великій день Его явленія,—скинувъ съ себя иго служенія Христова, сбросивъ съ головы покровы благоприличія, презрѣвъ Бога, презрѣвъ Ангеловъ Его, безстыдно выставляя себя на показъ всякому мужскому взору, распустивъ волосы, влача за собою одежды и вмѣстѣ играя ногами, съ наглымъ взоромъ, съ разливающимся смѣхомъ, неистово предаваясь пляскѣ, привлекая къ себѣ всю похотливость молодыхъ людей, составивъ лики за городомъ при гробахъ мучениковъ, освященныя мѣста тѣ сдѣлали мѣстомъ своего позора, осквернили воздухъ любодѣйными пѣснями, осквернили землю, нечистыми ногами попирая ее во время пляски; себя самихъ выставивъ, какъ зрѣлище, толпѣ юношей, ставъ подлинно безстыдними, совершенно изступленными, не оставивъ уже и возможности превзойти ихъ въ неистовствѣ» ([1]). Затѣмъ св. Отецъ подробно

([1]) Твор. Василія Велик. ч. 4, стр. 244—245. 252—256; снес. Chryzost.

изображаетъ картину пиршествъ, какія бывали у христіанъ въ домахъ по праздникамъ, и надобно сказать, въ этихъ пиршествахъ видны широкія замашки самыхъ утонченныхъ сибаритовъ—язычниковъ. Случалось, правда, и часто, что вдохновенное, обличительное слово проповѣдника трогало его слушателей, вызывало на ихъ лице слезы раскаянія и заставляло ихъ одуматься, но — не на долго. Легкомысліе разыгрывалось снова, и даже съ большею силою. Даже страшныя посѣщенія Божіи не на долго сдерживали его. Однажды,—это было въ началѣ втораго года епископства св. Златоуста,—въ среду на страстной недѣлѣ въ окрестностяхъ Константинополя разразилась страшная буря съ проливнымъ дождемъ. Можно было опасаться, что, опустошивъ поля, она произведетъ голодъ. Устрашенные Константинопольцы толпами сбѣгались во храмы умолять Бога о помилованіи. Но едва прошелъ одинъ день послѣ того, какъ миновалась опасность,—и они забыли и о своихъ молитвахъ и о Божіемъ посѣщеніи. Въ великій пятокъ всѣ бросились въ циркъ и предались такому неистовству, что цѣлый городъ наполнили воплями, безчинными криками и рукоплесканіями. Одного дня однакожъ показалось имъ мало для увеселеній. Въ великую субботу, и старые и малые, явились въ театръ, не смотря ни на святость дня, ни на то, что театръ былъ школою разврата, ни на частыя и грозныя обличенія ихъ архипастыря ихъ страсти къ зрѣлищамъ ([1]). При такой привязанности къ свѣтской, разсѣянной жизни, становится естественнымъ и

---

hom. in Martyres et hom. contra ebriosos et de Resurrectione; Greg. Naz. epigr. 26—29.

([1]) Homil. Chryzost. ad eos, qui Ecclesia relecta ad circenses ludos et ad theatra transfugerunt.

понятнымъ другое явленіе въ нравахъ христіанъ того времени, это — обычай многихъ откладывать крещеніе на неопредѣленное время или даже до самой кончины. Не желая разстаться съ удовольствіями свѣтской разгульной жизни, многіе медлили крещеніемъ до послѣдней возможности, и такимъ образомъ свою вѣчную судьбу безразсудно ввѣряли неизвѣстности будущаго ([1]). Обращая въ частности вниманіе на жизнь людей богатыхъ, мы замѣчаемъ у нихъ необыкновенную роскошь и расточительность на прихоти, и такую же скупость на милостыни бѣднымъ. «Мнѣ остается только дивиться выдумкѣ излишествъ (у богачей), говоритъ св. Василій Великій. У нихъ тысячи колесницъ; на однѣхъ возятъ всякую рухлядь, другія покрыты мѣдью и серебромъ, и на нихъ ѣздятъ сами. У нихъ множество коней, и имъ, какъ людямъ, ведутъ родословныя, уважая за благородство отцовъ: одни возятъ этихъ сластолюбцевъ по городу, другіе участвуютъ съ ними на охотѣ, иные объѣзжены для дороги. Узды, подпруги, хомуты—всѣ серебряные, всѣ осыпаны золотомъ; попоны изъ багряницы украшаютъ коней, какъ жениховъ. У нихъ множество муловъ, раздѣленнныхъ по цвѣту; возничіе ихъ смѣняютъ другъ друга, одни впереди, другіе сзади. У нихъ неисчетное множество другихъ домашнихъ слугъ, чтобы стало для пышности всякаго рода,—управители, ключники, землепашцы, обученые всякому ремеслу, и необходимому и изобрѣтенному для наслажденія и роскоши,— повара, хлѣбники, виночерпіи, охотники, ваятели, живописцы, учредители удовольствій всякаго рода. У нихъ стада верблюдовъ, то перевозящихъ тяжести, то пасу-

---

([1]) Vid. Chryzost. Cathech. prim. ad illuminandos; it. Gregor. Nazian. in s. Baptisma.

щихся, табуны лошадей, гурты быковъ, овецъ и свиней; при нихъ свои пастухи; у нихъ своя земля достаточная для прокормленія, и еще пріумножающая богатство получаемыми съ нея доходами. У нихъ бани въ городѣ, бани по деревнямъ. Домы сіяютъ мраморами всякаго рода,—одинъ изъ фригійскаго камня, другой изъ лакедемонской или ѳессалійской плиты; и одни домы согрѣваютъ зимой, другіе прохлаждаютъ лѣтомъ; полы испещрены разноцвѣтными камнями, потолки вызолочены; гдѣ нѣтъ по стѣнамъ мрамора, тамъ украшено живописными цвѣтами. А когда, по раздѣлѣ на безчисленныя траты, богатство остается еще въ избыткѣ,—его кладутъ въ землю, берегутъ въ тайныхъ мѣстахъ, потому что будущее не извѣстно, и опасно, чтобъ не постигли насъ какія-нибудь неожиданныя нужды» (1). «А если и сожительница твоя—женщина богатолюбивая; то двойная болѣзнь. И прихоти она воспламеняетъ, и сластолюбіе увеличиваетъ, и раздражаетъ суетныя пожеланія, придумывая какіе-то драгоцѣнные камни, жемчуги, изумруды, яхонты, употребляя золото, то кованое, то тканое, и усиливая болѣзнь глупостями всякаго рода: потому что не по временамъ только занимаются этимъ женщины, но дни и ночи проводятъ въ заботахъ о семъ. И тысячи какихъ-то ласкателей, угождая ихъ пожеланіямъ, приводятъ красильщиковъ, серебряниковъ, мvроваровъ, ткачей, набойщиковъ. Ни на минуту не даютъ вздохнуть мужу, непрестанными муча его своими приказами. На удовлетвореніе женскихъ пожеланій не станетъ никакого богатства, хотя бы оно текло рѣками,—когда имъ захочется имѣть у себя привозимое отъ вар-

(1) Вас. Вел. ч. 4. стр. 103—105.

варовъ мvро, какъ масло съ рынка, — морскіе цвѣты, раковины, морское перо, и въ большемъ еще количествѣ, нежели овечью шерсть. А золото, служа оправой драгоцѣннымъ камнямъ, составляетъ у нихъ уборъ то на челѣ, то на шеѣ, то въ поясахъ, или оковываетъ собою руки и ноги» (1). И такіе-то богачи, случалось не рѣдко, не хотѣли подать бѣдному и овола! «Когда въ дурную погоду приходятъ къ тебѣ съ флейтами и свирѣлями, говоритъ св. Златоустъ въ одной бесѣдѣ, будятъ тебя отъ сна, безпокоятъ напрасно и безъ дѣла; то они отходятъ отъ тебя съ немалыми подарками, и тѣ, которые носятъ ласточекъ, натираются сажею и всѣхъ пересмѣхаютъ, получаютъ отъ тебя награжденіе за свои проказы. А если придетъ къ тебѣ бѣдный, то ты наговоришь ему множество ругательствъ, будешь злословить, укорять въ праздности, осыпать упреками, обидными словами и насмѣшками,—и не подумаешь о себѣ, что и ты живешь въ праздности, однакожъ Богъ даетъ тебѣ свои блага» (2). «Кто проситъ, призываетъ Бога, и приступаетъ къ тебѣ кротко, того ты не удостоиваешь ни отвѣта, ни взгляда и, если онъ часто докучаетъ, говоришь о немъ такія невыносимыя слова: ему ли жить, ему ли дышать, ему ли смотрѣть на солнце? И вотъ эти люди, продолжаетъ св. Отецъ, неоднократно приступая къ вамъ съ жалкимъ видомъ и жалобными словами, но не получивъ никакой помощи, наконецъ оставляютъ просьбы и прибѣгаютъ къ хитростямъ не хуже кудесниковъ: одни жуютъ кожи поношенной обуви, другіе вбиваютъ въ голову острые гвозди, иные ложатся на ледъ обнаженнымъ чревомъ, а иные подвергаютъ

(1) Тамъже стр. 107.
(2) Бес. на Матѳ. 35, 3.

себя еще болѣе нелѣпымъ мученіямъ, дабы представить жалкое зрѣлище» ([1]). Въ связи съ этою роскошью и этимъ жестокосердіемъ съ одной стороны, и нищенствомъ съ другой, безъ сомнѣнія, находился и порокъ гробокопательства, сильно распространенный въ то время ([2]). Не говоримъ уже о безчисленныхъ суевѣріяхъ, которыя христіане легкомысленно перенимали у язычниковъ и которыми опутывали всю свою жизнь,—о буйствахъ и насиліяхъ разнаго рода, которыя они дозволяли себѣ и т. п. Не удивительно, что св. Златоустъ однажды, не зная, какъ сильнѣе подѣйствовать на своихъ константинопольскихъ слушателей, обратился къ нимъ съ такими словами: «сколько, вы думаете, говорилъ онъ, есть спасаемыхъ въ нашемъ городѣ? Тяжко то, что я намѣренъ сказать, а скажу. Изъ числа столь многихъ тысячь нельзя найти болѣе ста спасаемыхъ; но и въ этомъ сомнѣваюсь.... Не говори мнѣ, что мы составляемъ множество. Это свойственно людямъ холоднымъ; предъ людьми еще можно было бы говорить такъ, но предъ Богомъ, Который не имѣетъ нужды въ насъ, нельзя» ([3]). Конечно, и описываемое нами время представляетъ не мало истинно-христіанскихъ семействъ, изъ которыхъ вышли такія великія свѣтила Церкви, какъ св. Василій Великій, Григорій Богословъ, св. Амвросій медіоланскій и мн. др., но большинство общества было тогда именно таково, какимъ мы его представили.

Въ противодѣйствіи этому-то развращенію вѣка получилъ обширнѣйшее развитіе въ Церкви Христовой осо-

(1) Бес. на 1 къ Кор. 21, 5. 6.

(2) Бес. на 1 къ Кор. 35, 6; cfr. Greg. Naz. Opp. ed. Bill. t. 2. p. 202—203; Hieron. Commentar. in Ierem. l. 2. c. 8, v. 1.

(3) Бес. 24 на Дѣян. 4. cfr. Hieron. ep. ad Eustohiam et alias.

бый родъ благочестивой жизни. Разумѣемъ монашество, которое, основавшись сначала въ церкви египетской, потомъ быстро распространилось по Востоку и Западу, гдѣ, впрочемъ, довольно долго ограничивались больше жизнію дѣвственною. Въ монашествѣ мы видимъ аскетизмъ первыхъ трехъ вѣковъ, получившій теперь возможность вполнѣ развиться и принять опредѣленную форму, безъ стѣсненія, какъ прежде, враждебнымъ отношеніемъ языческаго правительства, которое, по своимъ политическимъ видамъ, никакъ не могло дозволить между христіанами образованія особыхъ общинъ. Имѣя въ своемъ основаніи особенную ревность о благочестіи, эта *христіанская философія* стремилась къ *мирному созерцанію Бога,* не возмущаемому ни внѣшними, ни внутренними тревогами, — путемъ удаленія отъ міра и уединенія, возможнаго ограниченія тѣлесныхъ потребностей, строгаго самонаблюденія, борьбы со всѣмъ, что есть въ области душевной страстнаго и возмущающаго душу, упражненія въ Богомысліи и молитвѣ, а потомъ и въ другихъ добрыхъ дѣлахъ, предписываемыхъ заповѣдями Божіими (¹). Послѣдователей себѣ она находила

(¹) Созом. Ц. И. 1, 12; 6, 17. Отцы и Учители Церкви въ описываемое время весьма часто называютъ монашество *философіею* или *христіанскою философіею* (Vid. Histor. Eccles. Euseb. l. 6. c. 9; Chryz. Comparatio regis et monachi, Hom. in Math. X. n. 4; S. Nili Λογος ασκητικος (n. 1—21); August. contr. Iulian. l. 4, n. 72). Св. Григорій Богословъ такъ выражаетъ сущность этой философіи въ словѣ, въ которомъ оправдываетъ свое удаленіе въ Понтъ, по рукоположеніи въ пресвитера: «мнѣ казалось, говоритъ онъ, что всего лучше, какъ бы замкнувъ чувства, отрѣшившись отъ плоти и міра, собравшись въ самаго себя, безъ крайней нужды не касаясь ни до чего человѣческаго, бесѣдуя съ самимъ собою и съ Богомъ, быть и непрестанно дѣлаться истинно — чистымъ зерцаломъ Бога и божественнаго, пріобрѣтать къ свѣту свѣтъ—къ менѣе ясному лучезарнѣйшій, упованіемъ уже пожинать блага будущаго вѣка, сожительствовать съ Ангелами

тѣмъ большее число, чѣмъ рѣзче выказывались нравственные недостатки тогдашняго общества. Жизнь этихъ ревнителей благочестія, этихъ христіанскихъ философовъ, въ удаленіи отъ міра, представляла зрѣлище странное для міра и въ тоже время полное горькихъ обличеній его суетности, его нравственнаго разслабленія. Пр. Антоній, Пахомій, оба Макарія, Иларіонъ и мн. др. наставники монашествующихъ съ сонмами своихъ учениковъ совершали свое земное поприще во плоти, какъ безтѣлесные, и за своимъ образомъ жизни упрочили названіе *ангельскаго образа жизни.* «Избѣгая рынковъ и городовъ и народнаго шума, говоритъ св. Златоустъ, они предпочли жизнь въ горахъ (или пустыняхъ), которая не имѣетъ ничего общаго съ настоящею жизнію, не подвержены никакимъ человѣческимъ превратностямъ, ни печали житейской, ни горести, ни большимъ заботамъ, ни опасностямъ, ни коварству, ни ненависти, ни зависти, ни порочной любви, ничему подобному. Здѣсь они размышляютъ только о царствіи небесномъ, бесѣдуя въ безмолвіи и глубокой тишинѣ съ лѣсами, горами, источниками, а паче всего съ Богомъ... Они облечены не въ пышныя одежды, какъ люди изнѣженные и разслабленные, но одежды ихъ приготовлены какъ у блаженныхъ тѣхъ Ангеловъ-Иліи, Елиссея, Іоанна и прочихъ Апостоловъ,—у однихъ изъ козьей, у другихъ изъ верблюжьей шерсти, а нѣкоторымъ довольно одной кожи, и то ветхой» (1). «Трапеза святыхъ безъ всякаго излишества, чиста, исполнена благочестія. Нѣтъ у нихъ потоковъ крови,—они не разсѣкаютъ мясъ, нѣтъ голов-

---

и, находясь еще на землѣ, оставлять землю и возноситься духомъ горѣ» (Тв. Григ. ч. 1. стр. 20).

(1) Бес. на Матѳ. 68, 3.

ныхъ болей, нѣтъ приправъ къ кушаньямъ; нѣтъ ни тяжелаго запаха, ни непріятнаго куренья, ни безпрестаннаго бѣганья и шума, ни суматохи и криковъ несносныхъ, а только хлѣбъ и вода: вода — изъ чистаго источника, хлѣбъ отъ трудовъ праведныхъ. Если же захотятъ получше приготовить пищу, то ягоды составляютъ ихъ лакомство, — и здѣсь болѣе удовольствія, чѣмъ на трапезѣ царской. Нѣтъ здѣсь страха и трепета; не обвиняетъ начальникъ, не раздражаетъ жена, не печалитъ сынъ, не утомляетъ чрезмѣрный смѣхъ, не напыщаетъ толпа ласкателей; но трапеза ихъ — трапеза Ангеловъ, чистая отъ всякаго подобнаго смятенія. Постелью имъ служитъ просто трава, какъ сдѣлалъ Христосъ, напитавъ народъ въ пустынѣ; многіе спятъ не имѣя крова, имѣя вмѣсто его небо и вмѣсто свѣтильника луну, которая не имѣетъ нужды ни въ маслѣ, ни въ томъ, чтобы поправлять ее» (1). «Эти свѣтильники міра, едва начинаетъ всходить солнце или еще до разсвѣта, встаютъ съ ложа здравы, бодры и свѣжи; такъ какъ не возмущаетъ ихъ ни печаль, ни забота, ни головная боль, ни трудъ, ни множество дѣлъ, ни другое тому подобное; но они живутъ, какъ Ангелы на небѣ. Итакъ, поспѣшно вставъ съ ложа, бодрые и веселые, всѣ вмѣстѣ съ свѣтлымъ лицемъ и совѣстію составляютъ одинъ ликъ и какъ бы едиными устами поютъ гимны Богу всяческихъ, прославляя и благодаря Его за всѣ благодѣянія, какъ частныя, такъ и общія... Потомъ, пропѣвши свои пѣсни, съ колѣнопреклоненіемъ, призываютъ прославленнаго ими Бога на помощь въ такихъ дѣлахъ, которыя другимъ не скоро бы пришли и на умъ. Они не

---

(1) Злат. Бес. на Матѳ. 69, 3.

просятъ ни о чемъ настоящемъ,—у нихъ не бывало объ этомъ ни слова; но просятъ о томъ, чтобы имъ съ дерзновеніемъ стать предъ страшнымъ престоломъ, когда Единородный Сынъ Божій придетъ судить живыхъ и мертвыхъ, чтобы никому изъ нихъ не слышать сего страшнаго гласа: *не вѣмъ васъ*, и чтобы въ чистотѣ совѣсти и обиліи добрыхъ дѣлъ совершить сію трудную жизнь и благополучно переплыть это бурное море. Молитвы же ихъ начинаетъ отецъ и настоятель. Потомъ, какъ вставши окончатъ сіи священныя и постоянныя молитвы, съ восходомъ солнечнымъ каждый идетъ къ своему дѣлу, и трудами многое пріобрѣтаютъ для бѣдныхъ... Когда пѣніе кончится, одинъ беретъ Исаію и съ нимъ разглагольствуетъ, другой бесѣдуетъ съ Апостолами, третій читаетъ книги другихъ писателей и любомудрствуетъ о Богѣ, о мірѣ, о предметахъ видимыхъ и невидимыхъ, чувственныхъ и духовныхъ, о ничтожности жизни настоящей и о величіи жизни будущей... Подобно пчеламъ, они облетаютъ соты священныхъ книгъ, почерпая изъ нихъ великое удовольствіе... Уста ихъ не могутъ произнесть ни одного дурнаго слова и ни одного шуточнаго или грубаго, но каждое достойно неба... Таково ихъ настоящее состояніе, а будущее какое слово можетъ изобразить» (¹)? Впрочемъ нельзя не замѣтить, что между христіанами, искавшими монашескаго образа жизни, были и такіе, которые только набрасывали тѣнь на эту жизнь. Такъ: одни предавались подвигамъ безъ мѣры, и ограниченіе тѣлесныхъ потребностей доводили до самоубійства, думая тѣмъ стяжать вѣнецъ мученическій (²). Другіе личиною благочестивой жизни прикрывали свою

(¹) Злат. Бес. на Матѳ. 68, 3. 4. 5.
(²) Greg. Nazianz. Carm. ad Gellenium (ed. Billii. t. 2. p. 107).

лѣность заниматься честнымъ трудомъ, и, тщеславясь празднымъ и пустымъ созерцаніемъ, хотѣли жить на чужой счетъ (¹). Третьи, измѣнивъ первымъ своимъ стремленіямъ, входили въ слишкомъ тѣсныя связи съ мірскими людьми, впутывались въ мелочныя житейскія заботы, или даже совершенно оставляли скорбную жизнь иноческую (²). Были наконецъ и такіе, которые, не удаляясь въ уединеніе и ограничиваясь однимъ подвигомъ дѣвства, думали облегчить и этотъ подвигъ весьма опаснымъ для нихъ и соблазнительнымъ для другихъ сожительствомъ съ возлюбленными (*αγαπητοι* или *αγαπηται*) (³). Все это давало людямъ злонамѣреннымъ поводъ къ насмѣшкамъ, клеветамъ или даже къ явнымъ насиліямъ противъ монашествующихъ вообще, особенно когда между монашествующими являлись ревностные защитники православнаго догмата противъ ереси, покровительствуемой правительствомъ, какъ это было напр. во времена смутъ аріанскихъ (⁴).

Понятно, что при такомъ состояніи нравственности христіанъ въ IV и V в. открывалась настоятельная потребность въ возможно полномъ и глубокомъ раскрытіи нравстеннаго ученія Христа Спасителя. Съ одной стороны развращеніе вѣка требовало, чтобы современные пороки и недостатки общества были раскрыты во всемъ ихъ отвратительномъ безобразіи и имъ противопоставлены христіанскія добродѣтели; съ другой благоустроявшаяся тогда иноческая жизнь нуждалась въ опредѣлен-

---

(¹) Hieron. ep. ad Eustoch; August. l. de opere Monachorum.

(²) Hieron. ep. ad Eustoch; it. Chryz. ad. Theodor. laps.

(³) Greg. Naz. Praecepta ad Virgines (ed. Bil. t. 2. p. 55—67); Chryz. libri duo de subintroductis.

(⁴) Ц. И. Сокр. 4, 24; сн. Злат. Книги противъ нападающихъ на монашескую жизнь; Вас. В. ч. 5 стр. 408—411.

ныхъ правилахъ и самыхъ точныхъ указаніяхъ на всемъ ея скорбномъ, многотрудномъ и опасномъ пути къ христіанскому совершенству, равно какъ и къ защищенію ея отъ нападеній изнѣженной половины общества. И дѣйствительно, не осталось ни одного правила благочестивой жизни, которое не было бы въ отеческихъ твореніяхъ въ это время раскрыто съ глубокою проницательностію и удивительною полнотою, равно какъ не осталось ни одного порока, который бы не былъ ими безпощадно обличенъ и опозоренъ. Общій характеръ какъ отдѣльныхъ нравственныхъ трактатовъ и поученій, такъ и нравственныхъ наставленій, находящихся въ догматическихъ сочиненіяхъ Отцевъ и Учителей Церкви этого времени,—аскетическій. Не говоримъ уже о поученіяхъ наставниковъ монашествующихъ ихъ ученикамъ,—и въ поученіяхъ пастырей Церкви, обращенныхъ къ мірянамъ, мы встрѣчаемъ нерѣдко похвалы дѣвству, уединенію, нестяжательности и прочимъ подвигамъ жизни монашеской, сравненіе этой жизни съ обыкновенною жизнію въ мірѣ и раскрытіе ея превосходства предъ послѣднею. На ней они останавливаютъ вниманіе тѣмъ охотнѣе, что она заключала въ себѣ сильнѣйшія обличенія развращенію вѣка, притомъ сами они были большею частію изъ аскетовъ же или монаховъ и по собственному опыту знали, сколько отъ жизни подвижнической можетъ происходить благихъ плодовъ для нравственнаго преспѣянія христіанина. Восторженныя ихъ похвалы этой жизни никакъ нельзя считать пристрастными или преувеличенными; за ихъ слово говорило дѣло — нравственныя доблести современныхъ имъ подвижниковъ и ихъ самихъ. Въ раскрытіи различныхъ сторонъ нравственной жизни у св. Отцевъ замѣчается слѣдующее различіе. Тѣ изъ нихъ, которые были поставлены

въ ближайшее отношеніе къ обществу, какъ то: Василій В., Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ и др. высказываютъ свои поученія пасомымъ по большей части тономъ строго-обличительнымъ,—сильные недуги требовали и сильнаго врачеванія. Чтобы заставить одуматься своихъ легкомысленныхъ слушателей или читателей, они грозятъ имъ весьма часто страшнымъ судомъ Божіимъ и богодарованною властію не только рѣшитъ, но и вязать,—а главное, стараются выставить во всемъ бозобразіи и наготѣ господствующіе пороки. Въ этомъ случаѣ они, не стыдясь уже, входятъ въ мельчайшія подробности, изъ какихъ слагались тѣ или другіе порочные поступки, чтобы только возбудить къ нимъ отвращеніе. «Будьте снисходительны ко мнѣ, говорилъ однажды св. Златоустъ своимъ слушателямъ, раскрывая предъ ними порокъ плотской нечистоты, если я говорю нѣчто, такъ сказать, нечистое, не стыдясь и не краснѣя. Не по доброй волѣ дѣлаю это,—я вынужденъ говорить такія слова для тѣхъ, которые не стыдятся такихъ словъ.... Хотя рѣчь моя по видимому неприлична, но цѣль не неприлична.—Избранное мною средство даже весьма хорошо для того, чтобы истребить нечистоту души. Безстыдная душа, если не услышитъ такихъ словъ, не устрашится. Какъ врачь, желая остановить гніеніе, сперва вкладываетъ персты въ раны и, если прежде не осквернитъ врачующихъ рукъ, то не уврачуетъ; такъ и я. Если не оскверню устъ, врачующихъ ваши страсти, то не буду въ состояніи васъ уврачевать. Впрочемъ здѣсь уста также не оскверняются, какъ тамъ руки. Почему же? Потому что это нечистота не естественная и не отъ нашего тѣла происходитъ; какъ и тамъ не отъ рукъ врача, а отъ чужихъ ранъ. Если же тамъ не отказываются вкладывать свои руки въ чужое

тѣло; то здѣсь, скажи мнѣ, откажемся ли мы отъ своего тѣла? Вѣдь вы наше тѣло, правда—больное и нечистое, но все же наше» (1). Эти слова св. Отца вполнѣ объясняютъ замѣченную нами черту въ наставленіяхъ какъ его самаго, такъ и другихъ св. Отцевъ,—въ наставленіяхъ, обращенныхъ къ народу. Строгими обличеніями изъ Отцевъ и Учителей Церкви восточныхъ болѣе всѣхъ отличается св. Златоустъ, которому его враги, не терпѣвшіе слова обличенія, приготовили преждевременную могилу въ изгнаніи,—изъ западныхъ же бл. Іеронимъ. Впрочемъ онъ не былъ поставленъ въ такую непосредственную связь съ обществомъ, какъ св. Златоустъ, и потому его обличенія—живыя и пламенныя имѣютъ характеръ болѣе общій и составляютъ болѣе предостереженіе тѣмъ, которые, среди развращенія вѣка, обращались къ этому подвижнику за спасительными совѣтами или которыхъ онъ самъ хотѣлъ предохранить отъ мірскихъ соблазновъ. Есть еще и другая особенность въ наставленіяхъ отеческихъ, при которыхъ имѣлось въ виду общество. Въ нихъ преподаются болѣе общія правила для жизни добродѣтельной, примѣнительно къ обыкновенному образу жизни христіанина въ мірѣ, и обращается вниманіе не столько на внутреннюю борьбу съ самимъ собою, — съ своими порочными помыслами, сколько на борьбу внѣшнюю,—съ многочисленными и разнообразными впечатлѣніями, дѣйствующими на человѣка живущаго въ мірѣ,— не столько на постепенность образованія въ душѣ пороковъ, сколько на безобразіе уже образовавшихся. Что же касается до поученій собственно аскетическихъ и правилъ, которыя наставники монашествующихъ давали сво-

(1) Бес. на 1 къ Сол. 5, 3.

имъ ученикамъ для руководства въ ихъ подвигахъ; то въ нихъ во-первыхъ, исключая рѣдкіе случаи, всегда выдерживается характеръ въ высшей степени спокойнаго созерцанія, говорится ли о добродѣтеляхъ или о страстяхъ,—и эта черта вполнѣ соотвѣтствуетъ безмятежной, отрѣшенной отъ житейскихъ тревогъ, жизни св. пустынножителей. Во-вторыхъ,—разсуждая о добродѣтеляхъ и страстяхъ, эти созерцатели обыкновенно слѣдятъ за внутреннимъ ходомъ постепеннаго развитія въ душѣ порочныхъ и добродѣтельныхъ расположеній, любятъ останавливать вниманіе на борьбѣ подвижника съ страстными помыслами, возникающими независимо отъ внѣшнихъ приражeній изъ самой глубины поврежденнаго сердца человѣческаго, указываютъ самыя тонкія примѣты различныхъ состояній духовныхъ и изображаютъ нерѣдко такія таинственныя явленія въ душѣ человѣка, которыхъ люди, занятые житейскими заботами, не могутъ и представить. Въ этомъ отношеніи болѣе всѣхъ другихъ замѣчателенъ св. Макарій египетскій. Кромѣ его занимались изложеніемъ правилъ и раскрытіемъ различныхъ сторонъ подвижнической жизни преимущественно св. Антоній вел., Пахомій, Василій В., Ефремъ Сиринъ, три ученника св. Златоуста—Исидоръ Пелусіотъ, Нилъ и Маркъ, св. Амвросій, бл. Іеронимъ и Іоаннъ Кассіанъ. Между тѣмъ противъ синизактовъ или возлюбленныхъ писали: св. Златоустъ, св. Григорій Богословъ и св. Василій В.; противъ неумѣренныхъ ревнителей благочестія св. Григорій Богословъ ; противъ тѣхъ, которые, думая вести жизнь монашескую, отвергали трудъ, бл. Августинъ. Защищеніе же монашествующихъ представилъ св. Златоустъ въ своемъ сочиненіи противъ нападающихъ на монашескую жизнь. Въ частности, сравнивая нравствен-

ныя творенія Отцевъ восточныхъ съ твореніями Отцевъ западныхъ, мы замѣчаемъ въ нихъ слѣд. различіе. Западные обращаютъ менѣе вниманія на таинственнѣйшія состоянія христіанина, стремящагося къ нравственному совершенству, въ его благодатномъ единеніи съ Богомъ, чѣмъ восточные,—менѣе изображаютъ и внутреннюю борьбу человѣка съ самимъ собою и съ невидимыми, сопротивными силами. Это зависѣло, конечно, отъ того, что на Западѣ менѣе развита была подвижническая и созерцательная жизнь. Поэтому, кто хочетъ узнать въ подробностяхъ и эту борьбу и то, какія дивныя нравственныя совершенства пріобрѣтаетъ христіанинъ въ этой борьбѣ, и какого блаженства, какихъ дарованій сподобляется онъ отъ благодати Божіей за свои благочестивыя усилія, тотъ долженъ обратиться къ твореніямъ созерцателей—подвижниковъ восточныхъ, хотя весьма много назиданія заключаютъ въ себѣ и творенія Отцевъ западныхъ.

На ряду съ раскрытіемъ ученія догматическаго и нравственнаго и по тѣмъ же побужденіямъ у Отцевъ и Учителей Церкви IV и V в. развивалось и изъясненіе св. Писанія, равно какъ опредѣлялось и утверждалось и употребленіе св. Преданія.

Послѣ того, какъ Оригенъ, ревностный исправитель св. текста и знаменитый истолкователь Св. Писанія, хотя и не всегда вѣрный, издалъ свои екзаплы, тетраплы и комментаріи, — его примѣръ нашелъ многихъ подражателей, особенно на Востокѣ. Въ началѣ IV в. по его примѣру занялись возстановленіемъ св. текста многіе, такъ напр. Исихій, епис. египетскій, Лукіанъ, пресвитеръ антіохійскій и въ послѣдствіи Евзоій, еписк.

кесарійскій (1). Но въ изъясненіи Св. Писанія и уклонились отъ Оригена также многіе, чего и слѣдовало ожидать; потому что Оригенъ таинственное изъясненіе Св. Писанія простеръ до крайности, такъ что событія ветхаго и новаго Завѣта въ его комментаріяхъ нерѣдко теряли свое истинное значеніе и смыслъ. Эта крайность вызвала другую. Въ нее вдались особенно еретики IV и V в., которые держались исключительно смысла буквальнаго тѣмъ охотнѣе, чѣмъ болѣе, по видимому, такое изъясненіе Св. Писанія благопріятствовало ихъ умствованіямъ, и слѣдовавшихъ методу Оригена обыкновенно называли аллегористами. Это были большею частію воспитанники антіохійскаго училища. Между ними оообенно замѣчательны: Θеодоръ, еписк. ираклійскій во Θракіи, Евсевій, еп. омесскій, который, говорятъ, былъ начальникомъ антіохійскаго училища, Астерій философъ-аріанинъ, Акакій, еп. Кесаріи Палестинской, ближайшій преемникъ Евсевія, Аполинарій, еп. Лаодикіи Сирійской и Діодоръ еп. тарсійскій. Но далѣе всѣхъ простерся въ буквальномъ изъясненіи Св. Писанія Θеодоръ, еп. мопсуетскій, котораго наставленіямъ, какъ мы сказали выше, остался неизмѣнно вѣренъ Несторій, патріархъ константинопольскій (2). Между двумя указанными направленіями, какъ между крайностями, св. Отцы и Учители Церкви этого времени естественно старались держаться золотой средины. Они не слѣдовали рабски буквѣ, но и не вдавались безъ нужды въ аллегоріи. Такимъ образомъ они расходились и съ еретиками, державшимися буквы, и съ Оригеномъ. Тѣхъ впрочемъ, они нерѣдко упрекаютъ поименно за искаженіе смысла Св.

---

(1) Vid. Institut. Patrolog. *J. Fessler*. t. 2, p. 1, Oeniponte. 1851 an.
(2) Ibid. p. 2—6.

Писанія, а замѣчая злоупотребленіе аллегоріи у Оригена, обыкновено умалчиваютъ о его имени, конечно, изъ уваженія къ этой великой личности (1). Сравнительно же говоря,—Отцы Церкви западной, какъ то: Иларій, Амвросій, Августинъ, ближе подходятъ въ изъясненіи Св. Писанія къ Оригену, чѣмъ восточные, хотя отнюдь не раздѣляютъ частныхъ его мнѣній и хотя у нихъ и у Оригена исходныя точки совершенно различны. Оригенъ любитъ таинственное изъясненіе Св. Писанія по своимъ философскимъ началамъ, которыя онъ легко могъ при своемъ методѣ оправдывать Св. Писаніемъ, отъ нихъ онъ пришелъ и къ своему методу; а западнымъ истолкователямъ Св. Писанія особенно нравился таинственный смыслъ по ихъ практическому характеру, такъ какъ, изъясняя мѣста Св. Писанія въ этомъ смыслѣ, они могли выводить изъ него своимъ слушателямъ или читателямъ нравственныя замѣчанія и назидательные уроки кромѣ тѣхъ, на которые указывалъ смыслъ прямой, буквальный. Приведши какой нибудь текстъ Св. Писанія, особенно изъ исторіи и не только ветхозавѣтной, но и новозавѣтной, они обыкновенно говорятъ: «простой смыслъ здѣсь очевиденъ; но какой здѣсь смыслъ высшій (2)»? Въ этомъ отношеніи составляетъ однакожъ исключеніе бл. Іеронимъ. Хотя и онъ иногда въ прямыхъ изреченіяхъ слова Божія усиливался отыскать смыслъ аллегорическій, но, по его собственному признанію, онъ дѣлалъ это только для того, чтобы не отстать отъ дру-

(1) Vid. S. Ephrem. Syr. explanat. in Genes. 1, l. Вас. В. 9 бес. на Шестод. въ началѣ.

(2) Hilar. comment. in Math. c. 19. n. 4, c. 12. n. 1 et 12; s. Ambrosa Enarrat in Psalm. 36. n. 12, l. de Isaac et anima n. 29; l. de Noë et arc. n. 34, 38. 46 et al. Aug. confess. l. 6. n. 6 et 8; l. 5. n. 24. Enarration. in Psalm.

гихъ и избѣжать упрека, будто излишнею привязанностію къ смыслу буквальному покровительствуетъ іудейству (1). Между тѣмъ въ описываемое нами время Отцы и Учители Церкви, какъ то: св. Аѳанасій В., Василій В., Григорій Нисскій, Амвросій, Иларій сначала ограничивались изъясненіемъ только небольшихъ частей Св. Писанія, и въ этомъ случаѣ особеннымъ вниманіемъ у нихъ пользовалась книга Псалмовъ. Безчисленныя же мѣста Библіи, которыя могли служить или въ подтвержденіе спорныхъ догматовъ или же въ подтвержденіе и поясненіе правилъ нравственности, они изъяснили въ своихъ твореніяхъ догматическихъ и нравственныхъ. Но по той мѣрѣ, какъ одна за другою возникавшія ереси угрожали чистотѣ православія, а усилившееся развращеніе вѣка стремилось къ тому, чтобы наконецъ уничтожить въ нравственномъ отношеніи различіе между христіанами и язычниками, болѣе и болѣе становилось необходимымъ изъясненію Св. Писанія дать обширнѣйшіе размѣры. И вотъ, какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ съ послѣдней половины IV в., явились частію одновременно, частію же одни за другими истолкователи большей части св. книгъ или даже всей Библіи. На Востокѣ прославили себя трудами истолкованія св. Ефремъ Сиринъ, св. Кириллъ александрійскій, бл. Ѳеодоритъ, но болѣе всѣхъ св. Златоустъ; — на Западѣ же бл. Августинъ и особенно бл. Іеронимъ, который по своимъ переводамъ св. книгъ и по своей необыкновеной учености, какую высказалъ въ своихъ многочисленныхъ комментаріяхъ, былъ для Церкви западной тѣмъ же, чѣмъ Оригенъ нѣкогда для Церкви восточной. Свои изъясненія Св. Писа-

---

(1) Comment. in Iesai. c. 30.

нія они оставили по себѣ въ формѣ комментаріевъ, писемъ, или же въ формѣ бесѣдъ, говоренныхъ къ народу въ церкви; послѣдняя форма была у нихъ въ большемъ употребленіи. Если бл. Іеронимъ исключительно употреблялъ первые два вида, то—потому, что онъ не имѣлъ обязанности учить съ каѳедры народъ. Чтобы изъясненія слова Божія были истинны, изъяснители его обыкновенно укрѣпляли себя молитвою, чтобы Самъ Богъ отверзъ имъ умъ разумѣти Писанія (¹) и всегда имѣли въ виду, какъ руководительное начало, общее ученіе Церкви. Пособіемъ имъ въ этомъ служило также знаніе греческаго языка, который часто былъ ихъ природнымъ, также знаніе языка еврейскаго и сирохалдейскаго, знакомство съ свѣтскою исторіею и обычаями Востока, и наконецъ то самое, что они нерѣдко бывали въ тѣхъ мѣстахъ, о которыхъ говорится въ св. книгахъ, нерѣдко обращались съ образованными іудеями и отъ нихъ узнавали преданія синагоги. Такъ какъ, при изъясненіи Св. Писанія, они имѣютъ въ виду главнымъ образомъ раскрытіе и защищеніе истинъ Вѣры и поученіе своихъ слушателей; поэтому очень рѣдко они останавливаются на критическихъ и грамматическихъ замѣчаніяхъ, темныя же слова и неудобопонятныя выраженія обыкновенно объясняютъ парафразомъ и, представивъ этотъ парафразъ вкороткѣ, обращаются къ пространному изложенію ученія догматическаго и нравственнаго. Только одинъ бл. Іеронимъ любитъ филологическія изслѣдованія.

Сильная борьба съ ересями требовала и того, чтобы для защищенія догматовъ Вѣры обращаться и къ Св.

(¹) S. Ephrem. de secund. adventu (T. III. graec. p. 98—102), et serm. exeget. (T. II. p. 355). S. Chryz. Hom. I. ad popul. Antioch. n. 1. Hom. 21 in Genes. n. 1.; Hieron. praefat. comment. in ep. ad Philemon.

Преданію и общимъ голосомъ древнихъ Отцевъ, хранителей и истолкователей слова Божія, обличать дерзкія мудрованія еретиковъ. Сами даже еретики обращались къ свидѣтельствамъ этихъ Отцевъ, въ подтвержденіе своихъ заблужденій, превратно толкуя или даже искажая различныя мѣста въ ихъ твореніяхъ. Въ этой борьбѣ за сохраненіе Богопреданнаго ученія, пришли наконецъ къ мысли точнѣе опредѣлить и уяснить начало, которымъ должно руководствоваться при опредѣленіи истины того или другого ученія. Эту мысль, спустя не много послѣ появленія ереси Несторія, превосходно выполнилъ въ своемъ единственномъ впрочемъ сочиненіи, обыкновенно называемомъ: Commonitorium, — Викентій, монахъ и пресвитеръ лиринскій. Кромѣ Св. Писанія, для опредѣленія истины, говоритъ онъ, необходимо и преданіе вселенской Церкви, а преданіемъ вселенскимъ должно признавать то, что въ Церкви было принимаемо вездѣ, всегда и всѣми. Если въ данное время Церковь раздѣлена на части, то должно обратиться къ древности до раздѣленія Церкви и тамъ искать согласія относительно того или другого ученія у всѣхъ или почти всѣхъ древнихъ Отцевъ и Учителей Церкви.

Этимъ и заключимъ нашъ обзоръ отеческой письменности въ IV и V в. — Когда представляешь себѣ длинный рядъ Отцевъ и Учителей Церкви этого времени, оставившихъ по себѣ многочисленные письменные памятники своихъ дарованій, своего образованія и своей святой ревности по вѣрѣ и благочестію, — невольно приходятъ на мысль слова бл. Іеронима въ его предисловіи къ Каталогу церковныхъ писателей: «пусть узнаютъ Цельсъ, Порфирій, Юліанъ, — эти псы, лающіе на Христа, говоритъ Іеронимъ, пусть узнаютъ ихъ послѣдова-

тели, думающіе, будто Церковь не имѣла ни философовъ, ни ораторовъ, ни учителей, — пусть узнаютъ они, какъ многіе и великіе мужи основали, создали и украсили ее, и послѣ сего да престанутъ укорять нашу Вѣру въ грубой простотѣ; а лучше да признаютъ собственное свое невѣжество» (1).

П. Шалфеевъ.

---

(1) Opp. Hieron. t. 1. p. 109.

ФИЛОСОФСКІЙ РАЦІОНАЛИЗМЪ НОВѢЙШАГО ВРЕМЕНИ.

(*Продолженіе.*)

Оградивъ теоретическій умъ отъ возбуждающихся въ его области вопросовъ Метафизики и внѣшняго опыта, выведши его изъ подъ вліянія всѣхъ религіозныхъ и историческихъ убѣжденій и доказавъ, что, по законамъ трансцедентальнаго познанія, ему съ своими логическими понятіями изъ формъ пространства и времени выступать нельзя и не должно, Кантъ чрезъ это самое въ раму своей критики вставилъ образъ такого человѣка, въ которомъ не могъ узнать себя ни одинъ человѣкъ,— даже изъ міра лютеранскаго. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ умъ, съ одной стороны независимый, самостоятельный, властолюбивый, съ другой—жалкій, бѣдный, безсодержательный, едва движущійся въ узахъ логическихъ своихъ формъ, этотъ умъ сколько долженъ былъ выслушать вдругъ посыпавшихся на него и неразрѣшимыхъ для него вопросовъ! Чѣмъ во всѣ времена возбуждалось человѣчество къ исповѣданію Бога? Что во всѣхъ обществахъ питало и поддерживало религію? Изъ какихъ началъ вытекала и укрѣплялась въ людяхъ вѣра въ загробную жизнь? Какою силою они, не рѣдко наперекоръ расчетамъ ума, жертвуютъ личными своими интересами

благу общему, или временными пользами — блаженству вѣчному? Что поставляетъ человѣка въ борьбу съ самимъ собою и указываетъ ему на какого-то въ немъ господина, котораго онъ, и не зная, уважаетъ, предъ которымъ сознаетъ свою слабость и самый умъ? На всѣ эти и другіе подобные вопросы Кантъ не могъ изъ началъ критики чистаго ума вывесть удовлетворительныхъ отвѣтовъ, и, чтобы не остаться безотвѣтнымъ, обратился къ изслѣдованію нравственной стороны человѣческой жизни,—къ *критикѣ ума практическаго.*

Можно уже напередъ угадывать, въ состояніи ли будетъ онъ удовлетворительно разрѣшить по крайней мѣрѣ тѣ вопросы, которые, по самой своей природѣ, касаются предметовъ, относящихся къ области столько же теоріи, какъ и практики. Трудно, безъ сомнѣнія, путемъ одной нравственной дѣятельности объяснить, напримѣръ, происхожденіе вѣры въ Бога, когда и человѣкъ безнравственный невольно возмущается помыслами о Богѣ. Но посмотримъ, какимъ образомъ Кантъ улаживаетъ это критическими своими изслѣдованіями.

Въ самомъ началѣ своей «Метафизики Нравовъ» онъ высказываетъ великую истину въ слѣдующихъ двухъ положеніяхъ: 1) есть въ насъ законъ, который, независимо ни отъ какихъ отношеній, требуетъ уваженія къ себѣ и, соотвѣтственно уваженію, исполненія своихъ предписаній; 2) между естественными расположеніями хорошо настроеннаго къ жизни существа нѣтъ ни одного средства, достаточнаго для достиженія его цѣли. То есть, короче сказать: есть въ насъ нравственный, безусловно обязывающій законъ; но мы естественными силами не въ состояніи исполнить его. Чтожъ? И слава Богу, что въ нашей душѣ пробуждается сознаніе немощи для ис-

полненія нравственнаго закона! Послѣ этого остается только обратиться съ молитвою къ Законодателю, чтобы Онъ, за неимѣніемъ у насъ естественныхъ средствъ для достиженія цѣли, даровалъ намъ средства благодатныя, столь обильно преподаваемыя Его Церковію. Казалось-бы такъ; но Кантъ выводитъ отсюда совсѣмъ не то. Если мы не имѣемъ силъ исполнить нравственный законъ, говоритъ онъ; то умъ практическій, слѣдовательно долженствующій имѣть вліяніе на нравственную сторону человѣческой жизни, обязанъ произвесть *добрую волю*— не съ тѣмъ, чтобы она была средствомъ для какой-нибудь цѣли, а такъ просто добрую волю *саму по себѣ*. Читая эти строки Кенигсбергскаго мудреца, можно бы подумать, что онъ шутитъ, если бы высказанная имъ здѣсь мысль не полагалась въ основаніе всей нравственной части его ученія. Мы, конечно, тотчасъ спросили бы его: по какому праву произведенная умомъ добрая воля можетъ быть почитаема доброю, если она не достигаетъ указываемой закономъ цѣли? Назовемъ ли мы, напримѣръ, волю гражданина доброю, если онъ не исполняетъ, какъ должно, гражданскихъ своихъ обязанностей? Найдемъ ли въ волѣ сына доброту, если онъ не соблюдаетъ своихъ отношеній къ родителямъ? Но Кантъ отвѣчаетъ намъ, что умъ практическій можетъ и долженъ образовать добрую волю, независимо отъ опыта. Что же это за умъ, освобождающій нравственную силу воли отъ подвиговъ, подобно тому, какъ протестанство въ мірѣ христіанскомъ освобождаетъ вѣру отъ дѣлъ? Мы должны войти въ подробное разсмотрѣніе его; потому что понятіе о немъ есть первое слово новѣйшей германской философіи, коренной артикулъ раціонализма.

Высокое, по истинѣ, понятіе объ умѣ составили нѣког-

да Анаксагоръ, Сократъ и Платонъ. Открывая во всей природѣ ясные слѣды мудраго распредѣленія причинъ и дѣйствій, средствъ и цѣлей, они возносились своимъ созерцаніемъ къ первой причинѣ и послѣдней цѣли всякаго бытія и, примѣнительно къ проявляющейся вездѣ и во всемъ непостижимой мудрости, назвали ее Умомъ. Притомъ, такъ какъ все, что образовалъ этотъ Умъ, имѣетъ дѣйствительное или реальное бытіе, то есть существуетъ и слѣдуетъ видовымъ законамъ своего существованія; то и Уму, какъ первой причинѣ всѣхъ вещей, они приписывали реальное значеніе,—почитали его сущностію или существомъ. Удивителенъ этотъ взглядъ,—особенно если обратимъ вниманіе на то, что онъ образовался въ мірѣ языческомъ. Но имъ недовольно ясно и опредѣленно рѣшался вопросъ объ отношеніи Высочайшаго Ума къ уму человѣка и всѣхъ, какія могутъ быть, ограниченныхъ разумныхъ существъ. Посему философы, слѣдовавшіе за Сократомъ и Платономъ, касательно этого вопроса, разошлись въ своихъ мнѣніяхъ. Одни (Стоики) учили, что Высочайшій Умъ самъ своимъ Существомъ входитъ въ разумную и нравственную дѣятельность человѣка и естественно пришли къ понятію о слѣпой судьбѣ; а другіе (Перипатетики) говорили, что Онъ самъ своимъ Существомъ живетъ за предѣлами міра и непосредственно движетъ лишь первую или крайнюю его орбиту, а въ міръ подлунный,—въ общество человѣческое посылаетъ только силу разумности, которая дается человѣку независимо отъ его души, принадлежитъ не человѣческой личности, а нераздѣльно всѣмъ людямъ и, съ смертію недѣлимаго, не умираетъ, а продолжаетъ существовать въ человѣческомъ родѣ, какъ сила сама по себѣ безсмертная. Это ученіе объ умѣ,

какъ условіи человѣческой разумности, конечно, не объясняетъ многихъ явленій въ жизни человѣка, и особенно не даетъ никакой цѣны человѣку, какъ существу личному, разумно-свободному самому по себѣ: однакожъ оно покрайней мѣрѣ полагаетъ источникъ разумности и видитъ его въ первомъ движителѣ, который, по словамъ Аристотеля, есть бытіе реальное. Эти недоумѣнія языческой философіи касательно отношенія Высочайшаго Ума къ уму человѣческому ясно и совершенно успокоительно разрѣшены Христіанскою Вѣрою, согласно съ сказаніемъ Моисея: *и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его, мужа и жену сотвори ихъ* (Быт. 1, 27). Въ этомъ образѣ и подобіи Божіемъ, сообщенномъ Адаму въ дыханіи жизни (Быт. 2, 7), положенъ вѣчный союзъ между Богомъ и человѣкомъ, между Высочайшимъ Умомъ и разумною тварію. Оставалось только хранить сію печать небесной премудрости и благости и не допускать, чтобы она затмѣвалась вожделѣніями грубой животности и стремленіями къ плотоугодію. Казалось-бы, что проще, яснѣе и утѣшительнѣе этого богооткровеннаго рѣшенія задачи, занимавшей въ продолженіе стольких вѣковъ человѣческую пытливость! Но германскій раціонализмъ напередъ положилъ не допускать никакихъ истинъ Метафизики, не выходить за предѣлы формъ пространства и времени и, вмѣстѣ съ этимъ положеніемъ, отвергъ бытіе Высочайшаго Ума въ смыслѣ реальной причины всѣхъ вещей, въ смыслѣ личнаго Тріединаго Существа, и призналъ за лучшее исповѣдывать умъ какъ-бы безсознательно разлитый во всей природѣ и приходящій къ сознанію себя только въ человѣкѣ. Лѣтъ за 500 до Р. Х. жилъ въ Ефесѣ знаменитый по тогдашнему времени философъ Гераклитъ. Онъ училъ, что вся при-

рода проникнута Божественнымъ Умомъ и что человѣкъ на столько бываетъ разуменъ, на сколько втягиваетъ въ себя это всюду разлитое разумное начало. У каждаго изъ насъ, говоритъ онъ, есть и своя малая частица ума; но кто хочетъ украшаться истинною мудростію, тотъ долженъ слѣдовать уму всеобщему. И вотъ туда-то за 2300 лѣтъ назадъ шагнулъ прогрессъ германскаго раціонализма. Говоря объ умѣ, Кантъ различаетъ умъ общій или предлежательный и частный или подлежательный. Послѣдній, по его мнѣнію, принадлежитъ лично тому или другому недѣлимому и имѣетъ въ виду интересъ именно этого недѣлимаго; а первый есть умъ общечеловѣческій, или такая сила человѣческаго духа, которая не принадлежитъ никому и однакожъ дѣйствуетъ во всѣхъ людяхъ, какъ что-то предметное. Гдѣ подслушать этотъ умъ, по какимъ признакамъ узнать его, какимъ образомъ уловить,—это намъ неизвѣстно, да неизвѣстно было, по всей вѣроятности, и самому Канту. Если бы намъ сказали, что подъ этимъ умомъ надобно разумѣть Верховное Существо, силою напечатлѣннаго въ моей душѣ нравственнаго закона движущее мою волю къ предписываемой закономъ дѣятельности; то для насъ такое ученіе было бы понятно. Но когда говорятъ объ умѣ, какъ о чемъ-то не существующемъ, какъ объ одномъ понятіи, не имѣющемъ никакого содержанія,—какъ о такомъ понятіи, съ которымъ не позволяется даже соединить значеніе силы души: то этотъ умъ представляется намъ мечтою. По отношенію къ настоящему вопросу хотѣлось бы, покрайней мѣрѣ, знать,—добръ онъ или золъ. Если золъ, то не произвесть ему доброй воли; а когда добръ,—на что еще, казалось бы, добрая воля? Довольно было бы и одного добраго ума. Но практическій умъ, можетъ быть,

ни добръ, ни золъ, а просто умъ, знающій доброе и лукавое? Въ такомъ случаѣ самымъ его знаніемъ добра и зла предполагается уже нравственный законъ, который долженъ быть выше его и которымъ необходимо ему опредѣлять добро и зло. Между тѣмъ, ограничиваемый нравственнымъ закономъ, онъ, вопреки требованію закона, образуетъ такую добрую волю, которой не указывается никакой цѣли, которая, слѣдовательно, не занята никакимъ дѣломъ. Но войдемъ, вмѣстѣ съ Кантомъ, въ болѣе подробную ея характеристику.

Мы приписываемъ внутреннюю нравственную цѣнность не тому поступку, говоритъ Кантъ, который совершается по наклонности, а тому, къ совершенію котораго обязываетъ *долгъ*. И этотъ поступокъ, сдѣланный по долгу, оцѣнивается не тѣмъ, что чрезъ него достигается какая нибудь цѣль, а самымъ началомъ хотѣнія, чрезъ которое предлежательное представленіе закона переходитъ въ подлежательное чувство. Отъ человѣка, то есть, по ученію Канта, требуется не то, чтобы поступокъ его былъ дѣйствительно хорошъ, а то, чтобы человѣкъ хотѣлъ (подлежательно) совершить его, какъ хорошій (предлежательно). Такимъ образомъ добрая воля будетъ та, которая опредѣляется чистымъ уваженіемъ къ практическому закону. Принимая это понятіе Канта о доброй волѣ въ буквальномъ его значеніи, мы видимъ въ немъ разительныя черты мертвой, отрицательной стоической добродѣтели. Во-первыхъ достойно замѣчанія, что долгу Кантъ противополагаетъ наклонность; слѣдовательно добрая его воля, водимая сознаніемъ долга, никогда не соединяетъ его въ своемъ сознаніи съ наклонностію, и потому должна обнаруживаться холоднымъ уваженіемъ къ закону безъ сердечнаго участія, безъ усердія, которымъ

обыкновенно окрыляется истинно нравственная дѣятельность. Потомъ, что это за добрая воля, когда своего уваженія къ закону она не доказываетъ цѣлесообразностію самаго дѣла? Чѣмъ же ознаменовывается перехожденіе предлежательнаго представленія закона въ подлежательное чувство, если этимъ чувствомъ человѣкъ не возбуждается къ соотвѣтствующей закону дѣятельности? Неужели доброй волѣ, чтобы быть доброю, довольно чувствовать силу законнаго внушенія, — и только? Такое уваженіе походило бы на вѣжливый комплиментъ почтенному человѣку, на скорлупу орѣха, предлагаемую вмѣсто зерна, на блестящій униформъ, выставляемый вмѣсто службы. Нѣтъ, не такъ сталъ бы дѣйствовать человѣкъ дѣйствительно съ доброю волею. Ограничиваемый закономъ, онъ не удовлетворился бы одною формою своего уваженія къ нему, но энергически устремился бы къ указываемой имъ цѣли, хотя бы это стоило ему жизни, и при всей добротѣ воли, тутъ-то особенно ощущалъ бы, что она еще не довольно добра и подъ вліяніемъ этого именно ощущенія располагался бы къ новымъ, сильнѣйшимъ ограниченіямъ со стороны закона. Но что мѣшало Канту оцѣнивать доброту воли не однимъ уваженіемъ къ закону, а вмѣстѣ и стремленіемъ къ достиженію цѣли? — Тоже самое, что въ критикѣ теоретическаго ума препятствовало ему позволить разсудку принимать въ свою область впечатлѣніе видимой природы. Какъ тамъ, такъ и здѣсь онъ настойчиво отвергалъ вліяніе внѣшняго опыта. По его взгляду, доброй волѣ лучше было ничего не дѣлать, чѣмъ искать себѣ дѣла въ мірѣ явленій. Поэтому съ внѣшними дѣйствіями, хотя бы даже выражалось ими удовлетвореніе нравственному долгу, онъ не соединялъ никакого нравственнаго значенія

и цѣнилъ только подлежательное расположенiе воли къ совершенiю ихъ: равно какъ и съ другой стороны, внѣшнiя дѣйствiя, скольбы безобразны они ни были, по его мнѣнiю, не могутъ вредить добротѣ воли, если воля не объявляетъ на нихъ своего согласiя. Изъ этого видно, что, слѣдуя теорiи Канта, можно въ тоже время и уважать законъ, и удовлетворять порочнымъ своимъ наклонностямъ въ мiрѣ явленiй; внутренно любоваться доброю волею, а внѣшно злодѣйствовать. Итакъ, освободивъ добрую волю отъ дѣятельнаго стремленiя къ нравственной цѣли, Кантъ чрезъ это и практическiй умъ, какъ прежде теоретическiй, закрылъ отъ внѣшняго опыта; а такимъ образомъ и въ нравственную сторону человѣческой жизни, какъ прежде въ умственную, внесъ начало рацiонализма. Довольствуясь внутреннимъ закономъ воли и имѣя высокое понятiе объ обязательной его силѣ, онъ отвергалъ авторитетъ всякаго внѣшняго закона, не скрѣпляемаго представленiемъ законодательства нравственнаго, говоримъ: представленiемъ, ибо и законъ нравственный, по ученiю Канта, болѣе или менѣе обязателенъ для человѣка, смотря потому, какъ человѣкъ представляетъ его.

Что такое законъ? спрашиваетъ Кантъ. Такъ какъ воля, чтобы быть доброю, въ своемъ ограниченiи не должна зависѣть ни отъ какого предмета, ни отъ какой матерiи желанiя; то для ней не остается ничего болѣе, кромѣ законности поступковъ, то есть, кромѣ формы дѣйствiя. Выражая эти мысли Канта другими словами, можно сказать такъ: «дѣлай, что хочешь, лишь бы только твое дѣло имѣло форму законности». Явно, что такое формальное понятiе о законѣ давало въ матерiальномъ отношенiи совершенный просторъ произволу; и потому

Кантъ старался всячески ограничить свое понятіе, хотя, какъ увидимъ далѣе, усилія его были безуспѣшны. Всякая вещь въ природѣ дѣйствуетъ по законамъ, говоритъ онъ; только разумное существо имѣетъ способность дѣйствовать по представленію законовъ, то есть, по началамъ воли. Если умъ неукоснительно ограничиваетъ волю разумнаго существа; то поступки, представляемые предлежательно необходимыми, становятся необходимыми подлежательно—и волѣ остается только принять ихъ. Изъ этихъ словъ Канта видно, что посредствующій органъ между закономъ и волею есть принадлежащее волѣ представленіе закона. Если, то есть, воля представляетъ законъ такимъ, что извѣстный поступокъ одобряется имъ; то этотъ поступокъ будетъ нравственно хорошъ; а когда представленіе закона окажется противнымъ, то томуже самому поступку надобно уже стать подъ категорію нехорошихъ. Итакъ все зависитъ отъ подлежательнаго представленія. А подлежательное представленіе – отъ чего?—По словамъ Канта,—отъ предлежательнаго ума. Но что удостовѣритъ волю, что она въ своемъ представленіи ограничивается дѣйствительно умомъ — и притомъ предлежательнымъ, а не какою нибудь порочною наклонностію, не страстію, не самолюбіемъ? Если воля совершенно предана закону предлежательнаго или практическаго ума; то удостовѣренія тутъ Кантъ не показываетъ никакого: а когда умъ не вполнѣ ограничиваетъ ее, когда слѣдовательно представленіе ея относительно закона невѣрно или слабо; тогда, по ученію Канта, она въ предлежательной необходимости поступка удостовѣряется сознаніемъ *принужденія*, причемъ представленіе предлежательнаго начала, поколику оно принуждаетъ, называется *повелѣніемъ* (Gebot), а формула повелѣнія — *требованіемъ*

(Imperativ, Soller), по силѣ котораго возникаетъ понятіе *обязательности*. Въ этихъ умствованіяхъ Канта о взаимномъ отношеніи ума, закона и воли было бы, кажется, все хорошо, если бы не мѣшалось здѣсь представленіе и имѣлъ какое нибудь значеніе умъ. Если законъ формаленъ, если умъ есть нѣчто отличное отъ закона, если принадлежащее волѣ представленіе закона зависитъ отъ большаго или меньшаго ограниченія ея со стороны ума; то всѣ эти дѣятели нравственной жизни человѣка должны быть въ странномъ разладѣ между собою. Во-первыхъ, почему умъ—предлежательная сила нравственнаго закона, имѣющая всякую возможность ограничивать волю, иногда вполнѣ не ограничиваетъ ея? Явно, что, не ограничивая ея, онъ грѣшитъ предъ собственнымъ своимъ закономъ, и, не теряя своей предлежательности, есть уже не умъ, а безуміе. Скажутъ, какъ говоритъ и Кантъ, что воля, ограничиваемая подлежательными свойствами человѣческой природы, можетъ не слушаться ума: но что же ей отъ него слышать? Какія можетъ онъ давать ей наставленія, когда и о немъ—то самомъ нельзя составить никакого опредѣленнаго понятія? Припишемъ ему, если угодно, силу ограничивать волю нравственнымъ закономъ: но въ такомъ случаѣ подъ именемъ ума надобно будетъ разумѣть нѣчто похожее на фирму торговаго дома, которая сама ничѣмъ не участвуетъ въ торговлѣ, а только красуется на вывѣскѣ. Что закономъ ограничивается воля, — это понятно, а что умъ ограничиваетъ ее закономъ,—это заставляетъ подъ умомъ разумѣть одну пустую и, въ нравственной жизни человѣка, вовсе ненужную форму. Во-вторыхъ, если законъ формаленъ, — почему воля, не ограничиваемая достаточно умомъ, сознаетъ состояніе при-

нужденія? Принадлежащее волѣ представленіе закона должно быть сообразно съ степенью ограниченія ея со стороны ума. Слѣдовательно, если ограниченіе слабо, то и представленіе закона слабо; а если представленіе закона слабо, то и принужденія сознавать нельзя. Формальный законъ непремѣнно будетъ опредѣляться въ сознаніи представленіемъ его; да и опытъ свидѣтельствуетъ, что чѣмъ слабѣе представляетъ его человѣкъ, тѣмъ менѣе сознаетъ обязательную его силу, а потому тѣмъ менѣе съ его стороны чувствуетъ и принужденія. Иное дѣло, если бы Кантъ нравственному закону въ человѣческой душѣ приписалъ значеніе реальное, какое приписываетъ ему ученіе христіанское и въ какомъ принимали его даже многіе языческіе философы,—если бы, то есть, понялъ его, какъ законъ Божественный, неизгладимо начертанный въ сердцѣ и предписывающій человѣку дѣйствія благоугодныя волѣ Божіей, или соотвѣтствующія назначенію человѣка: тогда воля, подъ вліяніемъ чувственности, какъ ни представляй его, какимъ мракомъ ни окружай его кивота, какъ ни запутывай его софизмами плотскаго ума, — онъ все будетъ принуждать, повелѣвать, требовать, пока человѣкъ не приложится къ скотамъ несмысленнымъ и совершенно не затопчетъ этого небеснаго бисера въ грязи земныхъ похотей. Но Кантъ измѣнилъ бы идеѣ своей критики, если бы нравственному закону приписалъ значеніе закона реальнаго. Съ требованіями закона реальнаго надлежало бы соединить какія нибудь цѣли, достиженіемъ которыхъ они могли бы осуществляться, а это повело бы волю далѣе области практическаго ума. Посему Канту въ дѣлѣ нравственнаго законодательства представлялось необходимымъ только одно: найти такую формулу закона, которая мог-

ла бы быть всеобщею, то есть, имѣла бы право на согласіе всѣхъ людей. Эта формула, чуждая всякаго содержанія и ровно ничего не внушающая, выражена у Канта въ слѣдующихъ словахъ: *поступай по такимъ правиламъ, поступая по которымъ, ты могъ бы хотѣть, что бы они были закономъ всеобщимъ.* А такъ какъ законъ долженъ поставлять человѣка въ отношеніе не только къ людямъ, но и къ природѣ вещей, то Канту понадобилась и другая формула закона: *поступай такъ, какъ бы правила дѣятельности твоей воли долженствовали быть всеобщимъ закономъ природы.* Явно, что этотъ законъ тоже самое говоритъ въ отношеніи къ практической жизни человѣка, что идея высказывала въ отношеніи къ теоретической. Какъ тамъ подъ идеею разумѣлось начало объединенія правилъ разсудка, или общая посылка силлогизма: такъ и здѣсь подъ именемъ закона понимается объединяющее начало воли или всеобщая форма нравственной дѣятельности. Какъ тамъ область познанія со стороны метафизическаго міра замыкалась логически понятою идеею, такъ и здѣсь область нравственности съ той же стороны замыкается логически понятымъ закономъ. Теперь практическій умъ заключился въ формальной своей ткани, какъ паукъ въ паутинѣ, и хочетъ права и обязанности человѣка развить не изъ дѣйствительной или реальной его природы, живущей подъ ограниченіями міра чувственнаго и духовнаго, а изъ представленія общей формы закона, имѣющей силу для всѣхъ разумныхъ существъ,—хочетъ, то есть, не законъ опредѣлить человѣческою природою, а человѣческую природу—общимъ всякой разумности закономъ. Какъ узнать, для всѣхъ ли разумныхъ существъ обязателенъ законъ—дѣйствовать всегда по такимъ правиламъ, дѣйствуя по

которымъ, можно хотѣть, чтобы они были закономъ всеобщимъ? Какъ узнать это безъ всемірнаго соглашенія?

Воля разумнаго существа, говоритъ Кантъ, мыслится какъ способность,—сообразно представленію извѣстныхъ законовъ, опредѣлять саму себя къ дѣйствію, при чемъ она имѣетъ свою цѣль и свои побужденія. Цѣль лежитъ либо въ самой волѣ разумнаго существа (предлежательная), либо въ особомъ свойствѣ пожелательной силы разумнаго существа (подлежательная). Въ первомъ случаѣ дѣйствіе есть само цѣль, а въ послѣднемъ оно—только средство для достиженія цѣли, лежащей внѣ области воли. Равнымъ образомъ и побужденіе заключается либо въ самой разумной волѣ (предлежательное), либо въ особой побудительной силѣ подлежащаго (подлежательное). Итакъ, когда дѣйствіе бываетъ не цѣлію самой въ себѣ, а только средствомъ, тогда мы приходимъ къ понятію о матеріальныхъ цѣляхъ, которыя называются требованіемъ *гипотетическимъ*: а предположивъ, что есть нѣчто, чего бытность имѣетъ безусловную цѣнность сама въ себѣ и можетъ быть принята за цѣль сама по себѣ, мы должны будемъ видѣть только въ немъ основаніе возможнаго требованія,—и тогда это требованіе надобно почитать *категорическимъ*. Но такая бытность дѣйствительно есть, – разумная природа существуетъ, какъ цѣль сама въ себѣ. Если же необходимо представляетъ свою бытность человѣкъ, то представляетъ свою и каждое разумное существо, и притомъ—силою того же разумнаго основанія, которое имѣетъ цѣнность и для меня. Такимъ образомъ мы приходимъ, говоритъ Кантъ, къ предлежательному началу,—къ категорическому требованію, изъ котораго, какъ изъ высшаго практическаго основанія, могутъ быть выведены всѣ законы воли. Фор-

мула его слѣдующая: *поступай такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго, всегда было для тебя цѣлію, а не средствомъ.* Вотъ ученіе, при изложеніи котораго Кантъ долженъ былъ пустить въ дѣло всю силу своей діалектики, чтобы выйти изъ представлявшихся ему затрудненій и не впасть въ противорѣчіе съ самимъ собою. Положеніе Канта о самоограниченіи воли идетъ у него въ параллель съ теоріею категорій чистаго ума и, какъ положеніе нравственное, ближайшимъ образомъ примѣнимое къ жизни, можетъ вести еще къ важнѣйшимъ заблужденіямъ, чѣмъ послѣдняя. Поэтому мы должны обратить на него особенное вниманіе.

Цѣлію предположенія закона въ душѣ было у Канта, какъ мы видѣли, образованіе доброй воли. Эта добрая воля, ограничиваясь закономъ, не направлялась тогда къ дѣйствію, по требованію закона, такъ какъ бы законъ ничего не предписывалъ ей, кромѣ того, чтобы она была доброю волею. По суду здраваго разсудка, добрая воля всегда есть воля послушная, съ готовностію повинующаяся закону; а по мнѣнію Канта, ей можно быть доброю, только представляя законъ; опредѣлять же къ дѣйствію она имѣетъ способность сама себя. Дѣйствительно ли такъ? Чтобы ясно понять, возможно ли такое самоопредѣленіе, надобно предположить, что человѣкъ разсуждаетъ самъ съ собою слѣдующимъ образомъ: Кантъ говоритъ, что во мнѣ есть законъ, предписывающій мнѣ быть добрымъ.—Хорошо, я сознаю его предписаніе, слѣдовательно я добръ, или по крайней мѣрѣ желаю быть добрымъ. Здѣсь и конецъ нравственнаго моего поприща, потому что Кантовъ законъ болѣе этого ничего не внушаетъ. Однакожъ чувствую, что я, какъ нравственное

существо, долженъ дѣйствовать и къ чему нибудь направлять свои дѣйствія. Это чувство, нудящее меня къ дѣятельности, есть побужденіе; эта потребность направлять дѣятельность заставляетъ меня предполагать цѣль. Откуда взялось то и другое? Законъ, какъ понятъ онъ Кантомъ, не есть источникъ ни побужденія, ни цѣли. Но вѣдь нѣтъ ихъ и въ нравственной моей волѣ. Какъ существо одаренное волею, я побуждаюсь не самъ собою—ибо иначе побужденіе не имѣло бы и характера побужденія,—а испытываю дѣйствіе начала побуждающаго, какъ бы, то есть, моя воля ограничивалась какимъ-то независимымъ отъ меня авторитетомъ, — и въ этомъ только случаѣ мнѣ позволяется полагать, что я побуждаюсь. Тоже надобно сказать и касательно цѣли. По мнѣнію Канта, цѣль можетъ лежать въ самой волѣ: но воля никогда не въ состояніи достигнуть ея, не дѣйствуя; а дѣйствія никакъ нельзя полагать въ волѣ, въ которой нѣтъ ничего, кромѣ желанія или хотѣнія; слѣдовательно воля можетъ предполагать цѣль не въ себѣ, а въ той средѣ, въ которой производится дѣло. Говорятъ, конечно, что мы вкушаемъ пищу—для себя, пріобрѣтаемъ познанія—для себя, даже совершаемъ подвиги добродѣтели—для себя: но все это дѣлается не для воли, а для какой нибудь стороны человѣческой жизни, по желанію воли. Слѣдовательно цѣль ея дѣятельности—не въ ней самой, а либо въ чувственной, либо въ духовной природѣ человѣка. Притомъ цѣль всегда соотвѣтствуетъ побужденію и вмѣстѣ съ нимъ должна проистекать изъ одного и того же источника: но побужденія, какъ доказано, въ волѣ быть не можетъ; слѣдовательно не можетъ быть въ ней и цѣли. Воля конечно движется побужденіемъ и стремится къ цѣли, отъ чего и почитается

силою нравственною: но каждый шагъ ея дѣятельности зависитъ не отъ ней самой, а отъ того начала, которымъ она ограничивается. Если же воля всегда дѣйствуетъ въ зависимости отъ ограничавающаго ее начала и только по его побужденію стремится къ указываемой имъ цѣли, то въ ней нельзя полагать основаніе категорическаго требованія, или приписывать ей способность самоограниченія. Ея дѣятельность есть только одно изъ выраженій разумнаго существа, но—не въ ней корень разумной человѣческой природы. Ограничиваемая со всѣхъ сторонъ, она, по самому всестороннему своему ограниченію, предназначена быть не цѣлію для себя, а скорѣе средствомъ для цѣли, къ которой должна стремиться нравственная жизнь всего человѣчества. Я сознаю, что моя дѣятельность, подобно дѣятельности частнаго члена въ составѣ организма, должна направляться къ благосостоянію цѣлаго и споспѣшествовать назначенію всѣхъ людей въ этомъ цѣломъ. Того же требую я и отъ каждаго разумнаго существа, полагая, что оно, по смыслу своей разумности, не можетъ не стремиться ко всеобщей цѣли и, имѣя ограниченную волю, не въ состояніи выйти изъ подъ вліянія побужденій, сообщающихъ ей значеніе средства. Слѣдовательно Кантовъ законъ, предписывающій дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго было цѣлію, а не средствомъ, не только не имѣетъ права на согласіе всего человѣчества, но еще прямо противорѣчитъ разумной его природѣ и назначенію его жизни. Нравственныя существа должны идти впередъ, служа другъ другу, и взаимною услугою помогать преуспѣянію одинъ другаго, чтобы такимъ образомъ общество скрѣплялось и смыкалось въ тѣсные ряды, шло стройно

и стремилось неудержимо къ предназначенной ему цѣли. Но въ такомъ случаѣ каждый человѣкъ можетъ быть понимаемъ не иначе, какъ средство для другихъ, и въ этомъ понятіи всѣ люди мыслятся, какъ одно великое семейство, связанное закономъ взаимной любви, которая по самому своему существу, есть живая и постоянно приносимая жертва ближнимъ, или которая, по Апостолу, не ищетъ своего, но стремится къ пользѣ другаго (1 Кор. 10, 24: сн. 13, 5). Отмѣните этотъ законъ и постановите вмѣстѣ съ Кантомъ, чтобы каждый человѣкъ мыслилъ себя какъ цѣль, а не какъ средство: общество у васъ тотчасъ приметъ другой, эгоистическій характеръ. Всѣ члены его, какъ цѣли сами въ себѣ, остановятся и, подобно истуканамъ языческаго капища, будутъ ждать поклоненія и услуги другъ отъ друга, тогда какъ, за множествомъ живыхъ цѣлей и за совершеннымъ отсутствіемъ средствъ, услугу одного другому всякій, по ученію Канта, долженъ почитать дѣломъ противузаконнымъ, и слѣдовательно союзъ общежительности долженъ расторгнуться.

Въ такихъ-то формахъ ужасающей уродливости Кантова критика практическаго ума развиваетъ нравственное законодательство человѣческой души! Воля съ ея самоопредѣленіемъ къ дѣятельности, съ ея побужденіями и цѣлями, какъ бы поглащенными самымъ ея существомъ,—эта воля, не смотря на все усиліе Канта представить ее чѣмъ-то объективнымъ, есть начало чисто эгоистическое. Пусть бы Кантъ вывелъ ее изъ области человѣческаго сознанія и на долю человѣка оставилъ только сознаніе требованій воли высшей, неограничиваемой условіями пространства и времени; пусть бы въ этой волѣ указалъ онъ намъ волю Божію, положившую

въ человѣческомъ духѣ печать своей праведности, что дознано подвигами самопознанія во всѣ времена: — его взглядъ на нравственную нашу жизнь былъ бы понятенъ и отраденъ; тогда, по его идеѣ, всякій, при нѣкоторыхъ условіяхъ, могъ бы опредѣлять степень нравственнаго своего стоянія и увидѣлъ бы пути, которыми должно идти къ нравственному совершенству, — къ предназначенной себѣ цѣли. Но, вѣрный началамъ раціонализма, Кантъ не хочетъ въ своихъ стремленіяхъ выходить изъ тѣсныхъ предѣловъ ума, какъ бы совершенно воплотившагося въ самоопредѣленіе воли, и полагаетъ, что воля разумнаго существа должна быть разсматриваема, какъ сила вообще законодательная, что ей свойственно безусловное *самозаконіе* (Autonomie), которому противоположно *инозаконіе* (Heteronomie), имѣющее мѣсто, по словамъ Канта, тогда, когда воля ищетъ закона въ свойствахъ какого нибудь предмета, который долженъ ограничить ее, и чрезъ то, выходя изъ самой себя, перестаетъ быть волею самозаконодательною. Человѣкъ, поколику онъ есть цѣль самъ по себѣ и не повинуется никакому другому закону, кромѣ того, который даетъ себѣ, имѣетъ *достоинство* (Würde); и такимъ образомъ самозаконіе становится основаніемъ достоинства человѣческой и всякой разумной природы. Вся нравственность, говоритъ Кантъ, состоитъ въ томъ, что человѣкъ даетъ самому себѣ законъ и не повинуется никакому другому закону, что возможно чрезъ *свободу*.

Итакъ ни на чемъ не основанное положеніе Канта о самоопредѣленіи воли къ дѣятельности послужило ему основаніемъ для вывода такъ называемой нравственной автономіи. Воля разумнаго существа, говоритъ Кантъ, сама себѣ даетъ законъ и, не переставая быть волею

законодательною, не повинуется никакому другому закону. Какъ иногда и самый глубокомысленный философъ, увлекаясь своею идеею, допускаетъ въ развитіи своихъ мыслей такіе недосмотры, которыхъ не допустилъ бы, кажется, и самый поверхносный умъ! Спрашиваемъ: что чѣмъ условливается,—разумность ли самозаконіемъ, или самозаконіе—разумностію? Нужно ли прежде быть разумнымъ существомъ, чтобы давать себѣ законы, или надобно напередъ дать себѣ законъ, чтобы сдѣлаться разумнымъ существомъ? Что отъ чего зависитъ? Кантъ не жалуетъ волѣ права быть силою законодательною, — независимо отъ разумности, — и хорошо дѣлаетъ; ибо воля, если она не разумна, не можетъ дать себѣ того, что свойственно уму, — не можетъ быть источникомъ нравственнаго законодательства. Что-жъ? Значитъ, волю надобно почитать способною давать себѣ законы, именно потому, что она принадлежитъ существу разумному, такъ что разумность человѣка есть условіе ея автономіи. Положимъ. Но разумное существо не потому ли разумно, что оно запечатлѣно закономъ духа и, по силѣ этого закона, является существомъ нравственнымъ? Не самый ли нравственный законъ и сообщаетъ человѣку значеніе существа разумнаго? Если же это справедливо, — въ чемъ никто никогда не сомнѣвался, — то за чѣмъ волѣ давать себѣ законъ, когда уже данъ онъ человѣку въ самой его разумности? Къ чему законодательствовать тамъ, гдѣ требуется лишь исполненіе готоваго уже закона? Какъ этотъ раціонализмъ любитъ только предписывать, а слѣдовать предписаніямъ не любитъ? Но законъ духа, скажутъ, не внушаетъ ясно своихъ предписаній: что-жъ? Яснѣе ли выразитъ ихъ воля, если она, по словамъ Канта, въ самомъ дѣлѣ есть сила предлежательная? А когда

съ нею, какъ и должно быть, мы соединимъ значеніе силы подлежательной, то для кого ея предписанія будутъ обязательны? Правда, Кантъ предоставляетъ волѣ право давать законъ только себѣ, то есть, дѣлаетъ ее оракуломъ въ собственномъ своемъ капищѣ и только для собственнаго своего капища. По смыслу этой идеи выходитъ такъ: всѣ разумныя существа идутъ по различнымъ путямъ жизни и каждое совершаетъ то, что предписываетъ ему собственная его воля, въ значеніи воли предлежательной, какъ бы, то есть, при этомъ каждое изъ нихъ говорило: я поступаю такъ, какъ хочу, а хочу такъ, какъ должны хотѣть всѣ разумныя существа. И вотъ отъ этого-то согласія хотѣній и дѣйствій происходили общественныя потрясенія, лились рѣки человѣческой крови, опрокидываемы были престолы царей, и подвергались поруганію священные алтари Всевышняго; ибо оказывалось, что эта автономія есть самообольщеніе, что предлежательность воли мечта, что волѣ самой по себѣ никогда не истолковать содержанія нравственнаго закона и что ея самозаконіемъ высказываются не обязанности и права человѣчества, а произволъ и страсти личнаго эгоизма. И этотъ эгоизмъ тѣмъ ужаснѣе, что обнаруживаетъ притязаніе заключить въ самомъ себѣ всю силу нравственности, въ собственномъ своемъ законодательствѣ поставляетъ достоинство человѣка и во имя ума требуетъ себѣ совершенной свободы. Стоя на этой эгоистической точкѣ самозаконія, человѣкъ почитаетъ низкимъ для себя, даже безнравственнымъ и рабскимъ дѣломъ—повиноваться какому бы то ни было закону, не подписанному собственною его волею, тогда какъ эта воля не предъявляетъ и не можетъ предъявить никакихъ доказательствъ на то, что она въ общей, продиктованной Кантомъ формѣ закона видитъ также и содержаніе,

что текстъ этого содержанія сохранился въ ней невредимо и понимается ею правильно. Сколько встрѣчаемъ мы на свѣтѣ людей—и чѣмъ они моложе и неопытнѣе, тѣмъ ихъ больше,—которые судятъ и рядятъ обо всемъ, какъ будто бы въ своихъ рукахъ держали судьбу человѣчества, взвѣшиваютъ справедливость или несправедливость общественныхъ постановленій, строго и рѣшительно опредѣляютъ достоинство лицъ и поступковъ, а сами и въ тѣсной сферѣ дѣятельности, въ которую поставлены примѣнительно къ ихъ силамъ и способностямъ, не видятъ того, что должны дѣлать и часто даже не понимаютъ, что дѣлаютъ худо. Вмѣсто того, чтобы засматриваться на самозаконіе воли и искать въ ней истолкованія своихъ обязанностей и правъ, не лучше ли было бы Канту и его послѣдователямъ сперва рѣшить вопросъ о средствахъ уясненія въ человѣкѣ нравственнаго закона въ отношеніи къ его содержанію? Тогда, вѣроятно, прежде всего понадобилось бы отречься отъ этой жалкой претензіи на самозаконіе, очистить душу отъ внушаемой эгоизмомъ гордости и освятить ее закономъ Христовой любви, которая по Апостолу, *искреннему зла не творитъ* и которая посему *есть исполненіе закона* (Рим. 13, 10). Въ этомъ-то управляемомъ любовію исполненіи закона и состоитъ истинное достоинство человѣка и истинная его свободность; ибо *аще имамъ пророчество и вѣмъ тайны вся и весь разумъ, и аще имамъ всю вѣру, яко и горы преставляти, любве же не имамъ, ничто же есмь* (Кор. 13, 2). Въ самомъ дѣлѣ, сколь бы ни яснымъ представлялся намъ законъ ума,—всегда еще остается мѣсто недоумѣнію, все ли и правильно ли все мы въ немъ понимаемъ, вѣрно ли и во всѣхъ ли случаяхъ вѣрно прилагаемъ его къ дѣлу. Ручательства за нашу непогрѣши-

мость здѣсь нѣтъ: ни мы сами и никто другой не может нам сказать, предлежательное ли значеніе имѣютъ наши предписанія, или только подлежательное. Но когда законодательство ума износится любовію, тогда во всякомъ случаѣ предшествуетъ ей чувство благоугожденія ближнимъ, — чувство чисто предлежательное, отъ котораго не откажется никто, — и ошибки въ этомъ отношеніи быть не можетъ. Первая заповѣдь износимаго любовію умственнаго закона есть заповѣдь любви къ Богу и ближнему, а заповѣдь любви къ Богу и ближнему требуетъ не самозаконія, а служенія Богу и людямъ, слѣдовательно требуетъ исполненія законовъ Божескихъ и человѣческихъ. Такимъ образомъ автономія и гетерономія, подъ хоругвію любви, сливаются въ одинъ и тотъ же нравственный законъ, выражаемый многочисленными кодексами человѣческаго законодательства.

Впрочемъ, и у Канта, автономія не чуждается чего-то, похожаго на любовь. Разсуждая о нравственныхъ *побужденіяхъ*, опредѣляющихъ волю человѣка къ законной дѣятельности, Кантъ полагаетъ, что способъ непосредственнаго ограниченія воли закономъ есть задача, для человѣческаго разума неразрѣшимая. Теперь онъ соглашается, что одного представленія закона для сей цѣли не достаточно, и говоритъ, что представленіе его дѣйствуетъ сперва на чувство и уже посредствомъ чувства становится подлежательнымъ побужденіемъ человѣческой воли къ практической дѣятельности. Но, сказавъ это, Кантъ какъ будто самъ испугался, и увидѣлъ предъ собою такую грозную опасность, которая другому мыслителю не пришла бы и въ голову. Опасность состояла въ томъ, что чувство, по мнѣнію Канта, относится къ области жизни чувственной, слѣдовательно къ области

опыта: какъ же допустить его къ участію въ нравственной жизни человѣка и сдѣлать посредникомъ между представленіемъ закона и вліяніемъ, какое законъ долженъ производить на волю? Между тѣмъ безъ чувства въ этомъ случаѣ обойтись было не возможно, потому что формальный Кантовъ законъ самъ по себѣ такъ пустъ, и представленіе его такъ холодно, что воля, не согрѣваемая чувствомъ, и не подумала бы о сообразной съ закономъ дѣятельности. Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Кантъ приписываетъ нравственному закону силу разоблачать чувство отъ всѣхъ опытныхъ его выраженій и впускать его въ свою область не иначе, какъ въ видѣ чистаго уваженія къ нравственному законодательству. Законъ ума, по идеѣ Канта, внушаетъ чувству слѣдующее: ты должно быть при мнѣ, но тебѣ нельзя здѣсь быть съ патологическими твоими свойствами, или съ твоими отношеніями къ чувственнымъ предметамъ. Эти свойства надобно оставить тамъ—за предѣлами моей области, въ мірѣ опыта, а здѣсь ты только уважай меня—чувствуй, и чѣмъ сильнѣе будешь чувствовать, тѣмъ лучше: но уважая и чувствуя, не обнаруживай ни удовольствія, ни скорби, не улыбайся и не плачь, чтобы не видно было въ тебѣ и слѣдовъ самолюбія. Эта придуманная Кантомъ переработка чувства совершенно соотвѣтствуетъ произведенной Лютеромъ реформѣ христіанской Вѣры. Лютеръ не отказалъ своему обществу въ христіанскомъ ученіи и, не обративъ вниманія на то, что оно проникнуто благодатною силою Христовой любви, которая не можетъ не обнаруживаться внѣшнимъ Богослуженіемъ, не допустилъ въ свое вѣроисповѣданіе никакихъ каноническихъ формъ церковности. Что же вышло? Церковь въ лютеранствѣ исчезла и, вмѣсто проникну-

таго духомъ небесной любви Евангельскаго ученія, на долю послѣдователей Лютера осталась одна чистая догматика. Подобное нѣчто случилось и у Канта съ чувствомъ. Чувство, по самому своему существу таково, что въ какую бы область человѣческой жизни вы ни ввели его, оно непремѣнно выскажется своимъ образомъ—радостію или скорбію и, не переставая быть чувствомъ, не оставитъ своихъ выраженій. Но Кантъ—не скажемъ, не понялъ,—а не уважилъ, не оцѣнилъ этой сущности чувства и, въ той мысли, что радость и скорбь, удовольствіе и неудовольствіе суть только патологическія его свойства, чрезъ отвлеченіе этихъ свойствъ произнесъ ему смертный приговоръ. Да, смертный приговоръ! Ибо что значитъ то уваженіе къ нравственному закону, въ которое, по его мнѣнію, превратилось чувство, отрѣшенное отъ внѣшнихъ своихъ выраженій?—Оно ничѣмъ не отличается отъ обыкновенныхъ понятій разсудка и къ представленію закона не прибавляетъ ничего, кромѣ новаго представленія; оно, безъ сочувствія, безъ полноты и энергіи сердца, не согрѣетъ воли и не увлечетъ ее къ соотвѣтствующей закону дѣятельности. Но какимъ же образомъ, въ самомъ дѣлѣ, ввести чувство въ нравственную жизнь общечеловѣческой природы, не отвлекши отъ него частныхъ чувственныхъ интересовъ? Имѣя въ виду эти частные его интересы, не въ правѣ ли былъ Кантъ сказать, какъ онъ дѣйствительно сказалъ: «мы не приписываемъ разумному существу въ собственномъ смыслѣ никакого чувства»?—Говоримъ: не въ правѣ; ибо чувство потому-то и драгоцѣнно въ нравственной моей жизни, что оно нравственный законъ, равно обязательный для всѣхъ людей, поставляетъ въ связь съ моею личностію и, ограничивая имъ лично мою волю, сообщаетъ ей значеніе

лично моей доброй воли, а чрезъ то естественно способствуетъ къ возвышенію лично моего нравственнаго состоянія. Въ противномъ случаѣ лице, въ которомъ предлежательная воля возбуждалась бы уваженіемъ къ предлежательному же закону, не можетъ выказать никакой личной заслуги и быть названо лицемъ нравственно добрымъ или нравственно злымъ. Гдѣ воля всеобщая—отвлеченная дѣйствуетъ независимо отъ частныхъ личностей, для выполненія формальнаго, слѣдовательно тоже отвлеченнаго закона, тамъ частныя личности не принадлежатъ къ міру нравственному, не заслуживаютъ ни награды, ни наказанія и походятъ на сидящихъ въ театрѣ зрителей, которые очень хорошо знаютъ, что какъ добрыя, такъ и худыя явленія на сценѣ ихъ не касаются. Нѣтъ, надобно, чтобы люди лично,— собственнымъ своимъ чувствомъ участвовали въ общемъ дѣлѣ, надобно, чтобы общее существовало не въ отвлеченномъ понятіи, а въ дѣйствительныхъ лицахъ. И вотъ это-то чувство со всѣми существенно необходимыми его выраженіями,—съ его скорбями и радостями, съ его удовольствіями и неудовольствіями, мы называемъ любовію и понимаемъ ее, какъ посредницу не между представленіемъ закона и дѣятельностію воли, а просто между закономъ нравственнымъ и личною моею волею. Она, подобно физическому теплотвору, такъ расширяетъ наше сердце, что вмѣщаетъ въ немъ всю широту данной намъ Богомъ заповѣди и возбуждаетъ нашу волю течь путемъ ея (Пс. 118, 26. 32).

Понявъ по своему чувство, Кантъ приписалъ его волѣ въ значеніи побужденія. Но воля имѣетъ въ себѣ и цѣль, говоритъ онъ, и, разсуждая о ея цѣли, излагаетъ свое понятіе о *высочайшемъ благѣ*. Выраженіе «вы-

сочайшее благо», по его мнѣнію, двузнаменательно; потому что можетъ быть понимаемо—либо какъ самое главное (Summum), либо какъ самое совершенное (Consummatum). Въ первомъ значеніи оно есть условіе всякаго блага, слѣдовательно должно быть почитаемо благомъ безусловнымъ; а въ послѣднемъ оно заключаетъ въ себѣ всѣ моменты блага, и потому должно быть мыслимо, какъ благо полное. Легко можетъ представиться, что это различеніе значеній въ понятіи о высочайшемъ благѣ есть только школьная, къ существу дѣла никакъ неприложимая тонкость; ибо безусловное благо не было бы и безусловнымъ, еслибъ было не полно,—тоже и наоборотъ. Исповѣдуя, напримѣръ, Бога, мы не признали бы Его существомъ безусловнымъ, еслибы Онъ имѣлъ не всѣ совершенства: а какъ скоро въ Немъ—вся полнота совершенствъ, то, по самой уже полнотѣ совершенствъ, Онъ есть существо безусловное. Истинность этого положенія доказала самымъ дѣломъ языческая миѳологія, которая, признавая боговъ своихъ въ извѣстномъ отношеніи ограниченными, въ томъ же самомъ отношеніи почитала ихъ и несовершенными. Впрочемъ у Канта все соображено. Въ чемъ поставляетъ онъ высочайшее благо? Къ удивленію не только всякаго православнаго христіанина, но и вообще здравомыслящаго человѣка,—небольше, какъ въ добродѣтели, въ которой Кантова критика видитъ только одно благоговѣйное уваженіе къ закону; а подъ условіемъ добродѣтели,—и въ счастіи, на сколько заслуживаетъ его добродѣтель.—И вотъ ради этихъ-то благъ, изъ которыхъ послѣднее пріобрѣтается постепенно чрезъ первое, Кантъ раздѣлилъ высочайшее благо на главное и совершенное: добродѣтель, то есть, онъ признавалъ благомъ безусловнымъ, а счастіе, подъ услові-

емъ добродѣтели,—только мало по малу восполняемымъ; полнымъ же оно, по мнѣнію Канта, бываетъ тогда, когда разумному существу въ свѣтѣ все идетъ по желанію, когда всѣ его наклонности удовлетворяются extensive, intensive и protensive. Какая жалкая, тѣсная перспектива для безмертнаго человѣческаго духа—жить, чтобы, благоговѣйно уважая нравственный законъ, чрезъ уваженіе его наслаждаться лишь выгодами и удовольствіями земной жизни! Во сколько ниже требованій нашей разумности эта цѣль, поставленная среди волнъ житейскаго моря, въ безконечномъ разстояніи отъ мирной пристани неудержимыхъ нашихъ стремленій! Какъ далеко отстало это близорукое понятіе о человѣческой природѣ даже отъ самопознанія языческаго, которое слышало въ душѣ человѣка завѣтное желаніе то приближаться къ Богу, то подражать Ему, то приготовляться къ блаженнѣйшей жизни въ сообществѣ безсмертныхъ боговъ и славныхъ людей!

Жить для добродѣтели?! Но разумное существо развѣ можетъ быть разумнымъ, не сознавая нравственнаго закона и не выражая благоговѣйнаго къ нему уваженія? Вѣдь жизнь разумнаго существа опредѣляется не такъ, какъ безсловеснаго: послѣднее живетъ, поколику дѣйствуетъ по законамъ природы, а первое живетъ, когда выполняетъ требованія закона нравственнаго, слѣдовательно когда совершаетъ поприще добродѣтели. Поэтому добродѣтель — не высочайшее его благо, не цѣль, а самое существо разумной жизни, средство для цѣли, путь къ высочайшему благу. Кантъ назвалъ ее благомъ самимъ въ себѣ, или благомъ безусловнымъ. Но не смотря на свободность воли, въ области которой она совершается, что можетъ быть условнѣе ея? Не говоримъ уже объ

условіяхъ внѣшнихъ, подъ вліяніемъ которыхъ ей необходимо проходить свое поприще, спрашивамъ только, — не условливается ли она нравственнымъ закономъ? А нравственный законъ, если пойдемъ далѣе, не условливается ли благостію Творца, создавшаго человѣка по образу Своему и по подобію? Итакъ добродѣтель есть благо далеко не безусловное и отъ блага безусловнаго отстоитъ далѣе, чѣмъ время отъ вѣчности; слѣдовательно ее ни въ какомъ случаѣ нельзя почитать благомъ высочайшимъ. Это только подвигъ воли, борьба ея съ плотію и кровію для исполненія нравственнаго закона, чтобы сдѣлаться достойнымъ блаженной вѣчности, для которой человѣкъ предназначенъ. Это — борьба и, — большею частію, крайне неудачная, нерѣдко приводившая даже язычниковъ къ убѣжденію, что для успѣховъ ея нужна особенная помощь Божія, что у человѣка не достаетъ ни знанія для отличенія добра отъ зла, ни силъ для совершенія того, что признается добрымъ, ни твердой воли для противленія тому, что ясно понимается, какъ зло. Поэтому одинъ изъ лучшихъ языческихъ философовъ прямо говоритъ, что на землѣ нельзя найти человѣка, который былъ бы въ состояніи научить добродѣтели, что такого учителя надобно ожидать съ неба. Отъ чего же Кантъ — христіанинъ въ этомъ недостаточномъ, или по крайней мѣрѣ слишкомъ условномъ средствѣ для цѣли призналъ послѣднюю цѣль и наименовалъ ее высочайшимъ благомъ? — Единственно отъ того, что онъ отвергъ бытіе всякой реальности и не допускалъ ничего субстанціальнаго ни въ человѣкѣ, ни внѣ человѣка, въ отношеніе къ чему могъ бы поставить нравственную дѣятельность; отъ того, что у него все начинается и оканчивается понятіемъ или много какъ формально понятою идеею:

добродѣтель—понятіе самозаконодательной воли, законъ—формальная идея ума, Богъ—идеалъ этой идеи, а душа—даже паралогизмъ разсудка. Что же остается? Умъ? воля? Но это что-то еще менѣе, чѣмъ понятіе, это какія-то туманныя пятна въ формальномъ мірѣ раціонализма, о которыхъ нельзя имѣть и понятія. Такъ удивительно ли, что Канту съ его добродѣтелію некуда было идти далѣе и выше добродѣтели? Для этой формы, какъ бы для одежды, скроенной и сшитой изъ воздуха, онъ не предположилъ никакой реальной природы и думалъ нарядить ею развѣ только ту логическую стихію, которая названа у него общечеловѣческимъ умомъ. Такова всегда бываетъ судьба строгой, но худо основанной системы. Одно не замѣченное и не взвѣшенное заблужденіе, прокравшись въ основаніе науки, коробитъ и разшатываетъ все ея зданіе. Зачѣмъ было Канту отвергать предметное бытіе реальнѣйшаго существа и превращать его въ безсодержательный идеалъ ума? Зачѣмъ было отрицать ему субстанціальность и личность души, и находить паралогизмы тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ? Теперь онъ увидѣлъ бы, что добродѣтель есть не цѣль сама по себѣ, а средство—нравственный нарядъ, которымъ, по требованію нравственнаго закона, должна украшаться душа; изучая же душу въ тайникахъ ея природы, теперь онъ замѣтилъ бы естественное и необходимое направленіе ея стремленій и по нему опредѣлилъ бы высочайшее ея благо въ самой Высочайшей причинѣ ея бытія.

Но ведя строго систематическую войну противъ всякаго реализма и настойчиво держась формальной сферы понятій, Кантъ въ этой же самой сферѣ полагаетъ не только высочайшее благо, но и осуществленіе его, и старается съ понятіемъ добродѣтели поставить въ тѣс-

нѣйшую связь понятіе счастія или блаженства. Достоуважаемыя идеи нравственности, говоритъ онъ, хотя одобряются и сами по себѣ, но не имѣютъ силы побужденій къ дѣятельности и не восполняютъ всей цѣли, которую умъ предписываетъ каждому разумному существу. То есть, по мысли философа, выходитъ такъ: идеи нравственности, конечно, золотые крючки, но на нихъ не пойдетъ ни одно разумное существо, если они не будутъ прикрыты притравою. Какъ скоро забылъ Кантъ недавнее свое положеніе, что добродѣтель есть благо само въ себѣ, благо безусловное, высочайшее! Теперь вотъ оно уже рабствуетъ счастію и нравственную свою дѣятельность опредѣляетъ расчетами интереса. Съ этими жалкими, безсильными, корыстными началами нравственности сравнивать ли намъ глубокое самоотверженіе христіанина, готовность его лишиться всего, даже самаго блаженства, для спасенія своихъ ближнихъ? *Молилбыхся самъ азъ*, говоритъ Ап. Павелъ, *отлученъ быти отъ Христа по братіи моей* (Рим. 9, 3). Впрочемъ, разсуждая о связи добродѣтели и счастія, критикъ замѣчаетъ, что оба эти выраженія высочайшаго блага, какъ предписанія одного и того же ума, должны быть соединены между собою аналитически, то есть, составлять выраженіе единичное, нераздѣльное; такъ чтобы счастіе за добродѣтелію слѣдовало, какъ тѣнь за тѣломъ. Его удивляетъ только то, что на самомъ дѣлѣ такого аналитическаго соединенія нѣтъ, что добродѣтель и счастіе находятся обыкновенно въ сочетаніи синтетическомъ, котораго причины скрываются въ опытахъ жизни. Поэтому Кантъ самъ себѣ дѣлаетъ вопросъ: стремленіе ли къ счастію есть дѣйствующая причина добродѣтели? или добродѣтель есть дѣйствующая причина счастія? Рѣшеніе этого вопроса

недавно занимало умы и нашего общества, — помнится, по поводу разсужденій о политической экономіи. Рѣшая его, иные говорили: сдѣлайте сперва человѣка счастливымъ, обезпечьте его, и тогда можете уже требовать отъ него добродѣтели. Кантъ такой зависимости добродѣтели отъ счастія не только не одобряетъ, но и почитаетъ ее невозможною, въ чемъ мы съ нимъ совершенно соглашаемся. Обезпечить человѣка можно не иначе, какъ удовлетворивъ нравственнымъ и чувственнымъ его требованіямъ, съ точною примѣнительностію къ энергіи духовныхъ и физическихъ его силъ; въ противномъ случаѣ недостатокъ не обезпечитъ его, а излишекъ сдѣлаетъ его безпечнымъ. Но энергіею духовныхъ и физическихъ силъ человѣка обозначается уже его добродѣтель, которая въ самой себѣ носитъ сѣмя счастія и даже указываетъ видъ и надлежащую его мѣру. Хотите сдѣлать человѣка счастливымъ? — Разсмотрите не то только, добродѣтеленъ ли онъ, но особенно то, каковъ характеръ и направленіе его добродѣтели, въ какой формѣ счастія она будетъ болѣе преуспѣвать и развиваться, и въ какой ослабѣетъ и упадетъ. Сколько есть людей, которые нравственно гибнутъ именно отъ несообразности ихъ счастія съ нравственнымъ ихъ настроеніемъ! Поэтому и наше мнѣніе склоняется на сторону Канта, что счастіе должно быть пропорціонально нравственности и сообразно съ степенью ея развитія. Но гдѣ то условіе, подъ которымъ можно было бы мыслить строгій и точный синтезъ моментовъ высочайшаго блага? спрашиваетъ Кантъ. Это условіе состоитъ въ томъ, говоритъ онъ, чтобы каждый дѣлалъ свое, — что долженъ дѣлать. Кажется, хорошо и вѣрно; а между тѣмъ, если смотрѣть на этотъ отвѣтъ съ философской точки зрѣнія, — имъ ровно ничего

не сказано. Критикъ и здѣсь оставляетъ насъ въ формальной области понятій подъ руководительствомъ слѣпаго ума и слѣпыхъ произволовъ такъ называемой самозаконодательной воли. Въ самомъ дѣлѣ, пусть, если можетъ, обязываетъ людей приведенный нами выше Кантовъ законъ: *поступай такъ, чтобы человѣчество, какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другаго, всегда было для тебя цѣлію, а не средствомъ.* Явно, что этимъ закономъ каждый человѣкъ предоставляется самому себѣ: будь добродѣтеленъ, какъ самъ знаешь, — согласно съ собственнымъ твоимъ понятіемъ о тебѣ и о человѣчествѣ и пропорціонально съ твоею, такъ или иначе понятою добродѣтелію, требуй счастія. Скажите: кто же, опираясь на этотъ законъ, дѣлалъ бы не то, что онъ долженъ дѣлать? Возмите, какой хотите, порокъ: произнесете ли вы ему приговоръ именемъ этого закона? Поставьте предъ судомъ отъявленнаго хищника и спросите его: зачѣмъ онъ беретъ чужое? «Я дѣлаю то, что долженъ дѣлать, и хочу быть счастливымъ», будетъ отвѣчать онъ, «потому что я цѣль самъ для себя». Но вѣдь и другой, котораго ты ограбилъ,—тоже цѣль самъ для себя. «Такъ пусть и другой грабитъ и старается быть счастливымъ», скажетъ онъ. На опытѣ дѣйствительно такъ и бываетъ: человѣкъ безчестный смѣется надъ честностію, какъ бы надъ безуміемъ, человѣкъ сладострастный не вѣритъ въ цѣломудріе, какъ бы въ сказку. Если же въ подобныхъ людяхъ и пробуждается наконецъ совѣсть и показываетъ имъ, что они дѣлаютъ не то, что должны дѣлать, то это происходитъ совершенно независимо отъ представленія того, что другіе люди суть также цѣли для себя, а отъ иныхъ высшихъ, реальныхъ побужденій. Въ томъ-то и состоитъ темная сторона бѣдной нашей природы,

что мы, безъ благодатнаго водительства и безъ внѣшнихъ ограниченій, часто не знаемъ, что должны дѣлать, если же иное и знаемъ, то не имѣемъ довольно естественныхъ силъ для осуществленія нашего знанія. А отсюда—отъ этихъ невѣрныхъ понятій о нравственной нашей дѣятельности и о нашихъ силахъ происходятъ столь же невѣрныя жалобы о несоотвѣтственности нашего счастія съ нашею добродѣтелію. Эту несоотвѣтственность выраженій высочайшаго блага Кантъ почитаетъ несомнѣннымъ фактомъ и называетъ ее *антиномiею* практическаго ума, разрѣшеніе которой, по его мнѣнію, возможно не иначе, какъ чрезъ представленіе человѣческой жизни въ связи со всѣмъ міромъ разумныхъ существъ и не въ настоящихъ только условіяхъ бытія, но и въ другихъ, — чрезъ представленіе не непосредственной, а посредствующейся мыслимымъ Творцемъ природы. Но если для объясненія несоотвѣтственности между добродѣтелію и счастіемъ надобно разсматривать человѣка на вѣсахъ небеснаго правосудія и благости, то зачѣмъ и говорить объ антиноміи практическаго ума? Въ десницѣ Божіей съ нравственными нашими добродѣтелями нераздѣльно соединяется и наше блаженство—не въ чувственныхъ его формахъ, а въ дарованіяхъ духовныхъ и въ тѣсномъ единеніи духа съ Господомъ. Въ такомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи о томъ счастіи, о которомъ разсуждаетъ Кантъ, потому что, имѣя въ виду Творца природы, Который также долженъ быть и законодателемъ нравственнаго порядка въ царствѣ разумныхъ существъ, мы не въ состояніи не мыслить, что нашъ путь, идетъ ли онъ среди колючихъ терній или благовонныхъ цвѣтовъ, есть только поприще добродѣтели, а не наслажденій. Предназначеніе наше не то, чтобы мы окончили

его непремѣнно счастливцами, испытавшими всѣ радости чувственной жизни, а нравственно добрыми твореніями, достойными вступленія въ высшій міръ разумныхъ существъ. Посему промыслъ Божій окружаетъ насъ земными благами, или лишаетъ ихъ, — не для того, что будто мы заслужили ихъ или не заслужили, а для того, что, по настроенію нашихъ силъ и по наклонностямъ воли, намъ не иначе можно преуспѣвать на поприщѣ нравственной жизни, какъ либо въ счастливой, либо въ несчастливой обстановкѣ. Эта мысль, вопреки словамъ Канта, бываетъ важнѣйшимъ утѣшеніемъ человѣка среди самыхъ тяжкихъ его искушеній, а иногда и поучительнѣйшимъ урокомъ для исправленія нравственныхъ его недостатковъ.

Съ ученіемъ своимъ о добродѣтели Кантъ поставляетъ въ ближайшую связь ученіе *о естественномъ правѣ* и показываетъ отношеніе между закономъ *нравственнымъ* и закономъ *юридическимъ*. Юридическіе законы, по его мнѣнію, имѣютъ въ виду только внѣшнія дѣйствія и законность ихъ, а нравственные требуютъ, въ этихъ же самыхъ законахъ, и побужденія къ дѣятельности. Чтобы такое различіе ихъ утвердить на достаточномъ основаніи, Кантъ беретъ въ расчетъ 1) законъ, выставляющій дѣйствіе въ значеніи долга, 2) побужденіе, заключающееся въ представленіи закона и опредѣляющее къ дѣйствію. Законодательство, ограничивающее къ дѣйствію, только какъ къ долгу, безъ сознанія побужденія въ самомъ законѣ, есть юридическое: а то, которое, предписывая дѣйствіе, какъ долгъ, въ этомъ долгѣ даетъ вмѣстѣ и побужденіе, называется законодательствомъ нравственнымъ. Отсюда ученіе о добродѣтели и ученіе о правѣ естественномъ, по словамъ Канта, различаются,

не различіемъ долговъ, а различіемъ побужденій: такъ что въ сферѣ нравственной дѣятельности человѣкъ располагается къ исполненію долга *внутренно*, по свободному уваженію нравственнаго закона, а въ сферѣ дѣятельности юридической онъ движется къ тому же долгу *внѣшно* и находится подъ ограниченіемъ принужденія. Вникая въ это раціоналистическое философствованіе, кто не замѣтитъ, что Кантъ своимъ понятіемъ о юридическомъ долгѣ превратилъ гражданское общество въ толпу рабовъ, которыхъ внѣшняя сила закона гонитъ на работу и которые исполняютъ дѣло механически, не сознавая ни важности своего труда, ни обязывающаго ихъ къ тому авторитета. Неужели люди въ обществѣ, въ угодность Канту, должны быть безсловесными животными, предъ которыми, какъ нѣкогда выразился Платонъ, пастухи несутъ клочекъ сѣна и этою приманкою ведутъ ихъ, куда хотятъ? Правда, вездѣ есть умы, привыкшіе, подъ вліяніемъ раціоналистическихъ понятій о юридическихъ обязанностяхъ, смотрѣть на гражданскія занятія точно такъ же, какъ животное смотритъ на свои ясли и на грозу въ рукахъ погонщика; но истинный гражданинъ не такъ и не тѣмъ опредѣляетъ силу юридическаго закона. Онъ хорошо знаетъ, что гражданское законодательство иначе невозможно, какъ въ смыслѣ примѣненія къ нуждамъ общества тѣхъ самыхъ предписаній, которыя диктуются закономъ нравственнымъ. Поэтому всѣ пути общественной дѣятельности онъ понимаетъ, какъ многоразличныя поприща жизни нравственной, на которыхъ подвизается и приходитъ отъ силы въ силу добродѣтель. Да и гдѣ, на какихъ иныхъ путяхъ, пока человѣкъ живетъ въ обществѣ, возможно было бы ему украшаться добродѣтелію или совершать добрыя дѣла,

если не на путяхъ гражданской службы? Подъ этимъ только условіемъ онъ имѣетъ и право называться сыномъ отечества,—замѣтьте, сыномъ, а не рабомъ; сыновство же его указываетъ уже на нравственную связь съ обществомъ. Итакъ юридическій Кантовъ законъ, совершенно выведенный изъ подъ условій закона нравственнаго, не заслуживаетъ даже имени законодательства и никакъ не примѣнимъ къ обществу разумносвободныхъ существъ. Кантъ понялъ его такимъ образомъ какъ бы съ умысломъ подорвать въ гражданскихъ обществахъ уваженіе къ общественнымъ узаконеніямъ и на мѣсто ихъ поставить возмутительное самозаконіе воли. Это всегда было и будетъ любимою мечтою раціонализма.

Оканчивая обозрѣніе Кантовой критики практическаго ума, мы въ заключеніе не можемъ не замѣтить, что раскрытіе ея, если смотрѣть на дѣло Канта съ научной точки зрѣнія, далеко ниже критики ума теоретическаго. Здѣсь Кантъ, какъ ни старался онъ устоять на началахъ раціонализма, не могъ наконецъ не измѣнить имъ, и чрезъ то не-хотя показалъ слабость и шаткость ихъ. Мы видѣли, что для разрѣшенія практической антиноміи, или для соглашенія добродѣтели съ счастіемъ, ему понадобился мыслимый Творецъ природы. Какимъ бы образомъ ни понималъ онъ здѣсь слово «мыслимый», но природа, по его допущенію, во всякомъ случаѣ есть твореніе, котораго бытіе должно зависѣть отъ Творца, а не отъ человѣка. Между тѣмъ это прямо противорѣчитъ взгляду критики чистаго ума на Бога, какъ на идеалъ формальной идеи, и разрушаетъ средостѣніе, отдѣлявшее область подлежательной дѣятельности разсудка отъ міра метафизическаго. Но еще болѣе несогласнымъ оказался Кантъ съ теоретическими своими началами, поста-

вивъ нравственную дѣятельность воли въ тѣсную связь съ міромъ явленій, долженствовавшихъ дать содержаніе для осуществленія добродѣтели въ матеріальныхъ видахъ счастія, что́, очевидно, требовало не только допущенія, но и знанія законовъ внѣшней природы, чтобы свобода могла достигнуть въ ней нравственной своей цѣли. Итакъ раціонализмъ Кантовъ дотолѣ только могъ быть вѣренъ самому себѣ, пока развивался въ формѣ отвлеченныхъ понятій и оставался безъ приложенія; а какъ скоро вступилъ онъ въ жизнь и взялся, на своихъ основаніяхъ, объяснять ея дѣятельность, тотчасъ оказался не состоятельнымъ и самъ обличилъ свою несостоятельность. Такъ-то *солга неправда себѣ*.

ОБЪЯСНЕНІЕ.

Во второмъ № *Православнаго Обозрѣнія* въ статьѣ: «объ отношеніи Богословской полемической литературы къ современнымъ требованіямъ науки и жизни» представленъ, между прочимъ, разборъ моей книги: «объ антихристѣ—противъ раскольниковъ». Благодарю Редакцію за честь, но считаю долгомъ сказать нѣсколько словъ на замѣчанія сдѣланныя г-мъ рецензентомъ на мое сочиненіе – тѣмъ болѣе, что замѣчанія эти вызваны, кажется, большею частію недоразумѣніями.

Касаясь исторической части моего сочиненія, въ которой представлена мною исторія раскольническаго ученія объ антихристѣ, г. рецензентъ (имя его не извѣстно) говоритъ, что эта часть моего труда изложена вообще неудовлетворительно, въ частности сбивчиво, неопредѣленно, съ противорѣчіями.

Сперва о неудовлетворительности *вообще*. Г. рецензентъ говоритъ, что у меня приведено *мало* историческихъ фактовъ. «Исторія раскольническего лжеученія объ антихристѣ, говоритъ онъ, едва занимаетъ двадцатую долю во всей книгѣ г. Нильскаго. Черта, конечно, внѣшняя; тѣмъ не менѣе она *можетъ* служить свидѣтельствомъ того, какъ *мало* авторъ *понималъ значеніе исторіи въ догматическомъ и полемическомъ сочиненіи*». Мо-

жетъ и не можетъ, смотря по тому, кому чего хочется. Не вдаваясь въ подробности, я замѣчу только, что отъ всей души желалъ бы привесть фактовъ больше, да *не могъ*. И кто знаетъ, какъ мало извѣстна православнымъ внутренняя жизнь раскольниковъ, съ такимъ трудомъ пріобрѣтаются раскольническія книги и тетради, изъ которыхъ можно было бы узнать ихъ мысли и вѣрованія, ихъ дѣла и закулисныя тайны; тотъ, надѣюсь, повѣритъ, что иногда самое искреннее желаніе изслѣдователя раскола разъяснить себѣ то или другое явленіе въ жизни раскольниковъ остается только *pium desiderium*. По именамъ мнѣ извѣстно болѣе 1,000 раскольническихъ сочиненій, — подъ руками у меня не болѣе 50, а объ антихристѣ пять—шесть, и то чисто *полемическихъ*. Могли быть пробѣлы въ *исторіи* этого ученія.

Сознаваясь откровенно въ недостаткѣ историческихъ фактовъ, я не могу, однакожъ, безъ ограниченія принять на себя обвиненій со стороны г. рецензента въ томъ, будто тѣ факты, которые приведены въ книгѣ, представлены мною «въ необработанномъ видѣ, сбивчиво, неопредѣленно, противорѣчиво». Въ чемъ высказались эти недостатки, по мнѣнію г. рецензента?

Прежде всего онъ считаетъ несправедливою мою мысль, что *первымъ виновникомъ* раскольническаго ученія объ антихристѣ былъ протопопъ *Аввакумъ*, и говоритъ, что «исторію раскольническаго (?) ученія объ антихристѣ слѣдовало бы начать раньше протопопа Аввакума», именно съ XVI и даже XV вѣка. Не спорю, что «почва для раскольническаго представленія объ антихристѣ приготовлена была за долго до протопопа Аввакума», о чемъ я и замѣтилъ кратко въ 16 примѣчаніи моей книги; но въ тоже время не могу не утверждать, что собственно *ра-*

скольническое ученіе объ этомъ предметѣ, т. е. ученіе, будто антихристъ воцарился въ русской церкви, высказано въ первый разъ Аввакумомъ. Я строго отличаю раскольническое ученіе объ антихристѣ отъ ученія объ этомъ предметѣ, какое существовало у насъ съ XV вѣка. Есть между тѣмъ и другимъ ученіемъ сходство, именно въ томъ, что оба сіи ученія предполагаютъ царствованіе антихриста въ римской церкви, но есть и большое, существенное различіе, именно: одно только ученіе раскольниковъ проповѣдуетъ о воцареніи антихриста въ Церкви Православной, какого ученія не было и не могло быть въ XV или XVI вѣкѣ. Да и сходство-то явилось поздно, около половины прошлаго столѣтія. Г. рецензентъ говоритъ, что это несправедливо, и утверждаетъ, что «мысль о воцареніи антихриста въ римской церкви существовала съ самаго основанія раскола, едва ли не прежде того, какъ сложилось раскольническое ученіе о царствованіи антихриста собственно въ русской церкви». Въ подтвержденіе своего мнѣнія г. рецензентъ ссылается на рукописное сочиненіе діакона Ѳеодора, одного изъ первыхъ расколоучителей, находящееся въ библіотекѣ казанской духовной академіи. Очень жаль, что г. рецензентъ не указалъ опредѣленно этого сочиненія; тогда можно было бы видѣть правду. Если же онъ имѣлъ въ виду одно какое-либо изъ сочиненій Ѳеодора рукописныхъ, о которыхъ была недавно рѣчь въ *Православномъ Собесѣдникѣ* (1); въ такомъ случаѣ его доказательство не убѣдительно для меня. Правда, въ сочиненіи подъ названіемъ: «*о познаніи антихристовой прелести*», есть ясныя мысли о царствованіи антихриста въ Римѣ (2); но я не

(1) За іюль и августъ 1859 года.
(2) Прав. Соб. август. стр. 458.

рѣшаюсь признать ихъ мыслями, *несомнѣнно* принадлежащими діакону Ѳеодору, какъ и всего сочиненія—подлиннымъ произведеніемъ Ѳеодора. И вотъ почему: въ сборникѣ этихъ сочиненій, который — у меня, въ томъ самомъ посланіи объ антихристовой прелести сочинитель, желая доказать, будто въ Церкви Православной царствуетъ антихристъ, между прочимъ, говоритъ: «еще же и самое пресвятое и спасительное, пронареченное архангеломъ съ небесе имя Божіе, еже есть Іисусъ Христосъ, всеокаянный враже Божій, злохульно похуливъ, нарекоша *Исосусомъ, именуемый равноухій*, сего злаго ихъ хуленія пресвятому Божію именованію не даждь Боже ни въ умъ пріяти» (¹). Для человѣка, незнакомаго хорошо съ расколомъ, въ этомъ мѣстѣ нѣтъ ничего особеннаго, что̀ бы говорило противъ *подлинности* сочиненія, въ которомъ находятся приведенныя слова; но кто знаетъ дѣло, тотъ пойметъ, что сочиненіе, въ которомъ находится такое мѣсто, никоимъ образомъ не можетъ принадлежать діакону Ѳеодору. Первый далъ толкованіе имени: Іисусъ—такое, какое указывается въ вышеприведенныхъ словахъ, т. е. что оно на греческомъ языкѣ, какъ составленное изъ ἴσος и ὦς, значитъ равноухій, — св. Димитрій Ростовскій въ извѣстномъ своемъ «Розыскѣ» (²). Въ этомъ согласны не только православные (³), но и сами раскольники, какъ поповцы, такъ и безпоповцы (⁴). А если такъ, то выше всякаго сомнѣнія и то,

(¹) Желательно было бы знать, есть ли это мѣсто въ сборникѣ сочиненій Ѳеодора, находящемся въ библіотекѣ казанской духовной академіи.

(²) Ч. I. стр. 43—6.

(³) Ист. древ. и Ист. Пр. Христ. Ц. ч. II, стр. 29 и 30, 1855 г., Бес. къ глаг. стар.

(⁴) Пешех. вопрос. и отв. 32.

что подобное толкованіе имени Іисусъ не могло быть извѣстно діакону Θеодору. Потому что «Розыскъ» написанъ въ 1709 году ([1]), напечатанъ не раньше 1745 года ([2]), а діаконъ Θеодоръ сожженъ 1 Апрѣля 1681 года ([3]). А не признавая посланія объ антихристовой прелести подлиннымъ сочиненіемъ Θеодора, я не могъ воспользоваться и мыслями этого сочиненія, хотя и зналъ эти мысли ([4]). Что же касается того, почему я *кратко* замѣтилъ въ 16 примѣчаніи о существовавшемъ у насъ за-долго до Аввакума ученіи объ антихристѣ, и не вошелъ въ подробное изложеніе предмета, какъ хотѣлось бы г. рецензенту, на это я тоже имѣлъ причину. Цѣлію моего сочиненія было опроверженіе собственно *раскольническаго* ученія объ антихристѣ; съ какой же стати мнѣ было излагать *подробно* исторію ученія объ антихристѣ, существовавшаго въ нашей церкви съ XV или XVI вѣка, конечно, *не раскольническаго?* Чтобы объяснить возможность и, такъ сказать, естественность появленія ученія раскольническаго? Это и объяснено у меня кратко въ 16 примѣчаніи, въ которомъ поэтому несправедливо находитъ г. рецензентъ какое-то противорѣчіе основной моей мысли, что первый виновникъ раскольническаго ученія объ антихристѣ былъ Аввакумъ.

Несправедливо также г. рецензентъ перетолковываетъ и приведенныя мною слова Авраамія. Дѣло въ томъ,

---

([1]) Ист. слов. М. Евгенія т. I, стр. 127, 1827 г.

([2]) Полн. Собр. Зак. № 9046.

([3]) Прав. Соб. Іюль стр. 325, 1859 г.

([4]) Если даже считать указанное сочиненіе Θеодора не *подложнымъ*, а только *испорченнымъ*, и тогда трудно рѣшить, ему ли принадлежатъ мысли о царствованіи антихриста въ римской церкви, или это вставка позднѣйшаго времени.

что, когда Авраамія спросили: на какомъ основаніи онъ (и другіе) называли П. Никона антихристомъ, старецъ отвѣчалъ: «О Никонѣ азъ писахъ, *вопрошая отца Аввакума*, и возвѣщая ему о семъ, яко слично быти на немъ сему таинству и *ни единаго слова собою не умыслихъ*, но *отъ многихъ святыхъ собирая писаній, писахъ*». Г. рецензентъ говоритъ: «мы еще не видимъ здѣсь твердаго доказательства на мысль автора. Слова: *ни единаго слова собою не умыслихъ*, означаютъ только, что не Авраамій былъ первымъ виновникомъ раскольническаго ученія объ антихристѣ». Sic! «Слова: *вопрошая отца Аввакума*, не доказываютъ еще, что такимъ виновникомъ былъ именно Аввакумъ и одинъ Аввакумъ». Да не о томъ и рѣчь. Эти слова приведены мною только въ подтвержденіе того, что *ученики* Аввакума (какимъ былъ и Авраамій) заимствовали мысль о воцареніи антихриста въ русской Церкви въ лицѣ Никона именно у Аввакума, и они доказываютъ это, покрайней мѣрѣ относительно Авраамія; а мысль объ Аввакумѣ, какъ первомъ виновникѣ раскольническаго ученія объ антихристѣ, основана мною на свидѣтельствѣ его окружнаго посланія и выдана за несомнѣнную потому, что въ извѣстныхъ мнѣ сочиненіяхъ другихъ первыхъ дѣятелей раскола: Никиты, Лазаря, діакона Ѳеодора и др. я не нашелъ этой мысли. «А слова: *отъ многихъ святыхъ о томъ собирая писаній*, замѣчаетъ г. рецензентъ, кажется, даютъ поводъ искать основанія раскольническому лжедогмату нѣсколько прежде Аввакума». Какимъ образомъ? «Мы не думаемъ, говоритъ г. рецензентъ, чтобы подъ святыми писаніями Авраамій разумѣлъ подлинныя писанія древнихъ святыхъ отцевъ», (а разумѣлъ т. е. писанія отцевъ раскола и, такъ какъ *многихъ*, то не одного Аввакума, не одинъ, значитъ,

Аввакумъ былъ и виновникомъ раскольническаго ученія объ антихристѣ). Напрасно г. рецензентъ не думалъ такъ; тогда онъ не пришелъ бы къ ложному заключенію. Авраамій, указывая на писанія многихъ святыхъ, разумѣлъ именно древнихъ святыхъ отцевъ, даже пророковъ и апостоловъ. А чтобы увѣрить въ этомъ г. рецензента, который, какъ видно, не читалъ сочиненій Авраамія, — иначе не допустилъ бы такого несправедливаго толкованія словъ его, — я приведу небольшой отрывокъ изъ сочиненій этого писателя объ антихристѣ: «мнози глаголютъ, пишетъ Авраамій, отъ невѣдѣнія Божественнаго писанія, яко быти антихристу во Іерусалимѣ.... Глаголетъ пророкъ, яко отъ сѣвера лукавство изыдетъ. Кое же лукавство сказуетъ намъ пророкъ? Явѣ, яко антихриста возвѣстилъ быти ему въ сѣверной странѣ. И Аѳанасій Великій возвѣстилъ Антіоху, еже быти въ Скиѳополи; Скипоѳоль же сѣверная страна, наша русская земля. А святый Іоаннъ Златоустый въ бесѣдахъ разсуждаетъ, яко въ Римѣ быти. Кириллъ же во многихъ мѣстѣхъ, въ своей книзѣ, въ знаменіяхъ воспоминаетъ, яко въ Римѣ царствовати будетъ. И сіе согласно, еже здѣ быти ему. Сильвестръ папа римскій, егда съ небеси отъ Бога посланъ къ Филоѳею, патріарху Царяграда, нашу русскую землю, благочестія ради, исповѣдалъ свѣтлую Руссію и третій Римъ. Въ писаніи глаголетъ св. Кириллъ о антихристѣ, яко ни отъ царей, ни отъ царска рода будетъ. Преподобный Петръ Дамаскинъ пишетъ о немъ, яко чернецъ имать возстати въ сѣверной странѣ и древнихъ еретиковъ всѣ ереси подыметъ. И сіе согласно зѣло нынѣшнему времени..... Павелъ апостолъ пишетъ о немъ, яко аще не пріидетъ отступъ прежде и от-

крыется человѣкъ беззаконія, сынъ пагубный и противникъ..... Въ синаксарѣ св. отцы написали: и во Іерусалимѣ станомъ установится. Ипполитъ св. глаголетъ: и храмъ каменемъ сотворитъ, иже во Іерусалимѣ.... И Кириллъ св. пишетъ, яко Церковь древнюю—Соломонову, со инымъ богомоліемъ, прелести ради, покусится создати. И зѣло подобится Никонъ пагубникъ, яко построилъ Іерусалимъ въ сѣверной странѣ и рѣку Штру Іорданомъ прoименовалъ, и Церковь такову, какова въ Іерусалимѣ, построилъ, и въ томъ льстивомъ своемъ Іерусалимѣ станомъ уставися; и около своего льстиваго Іерусалима селамъ и деревнямъ новыя имена подавалъ, противу сущаго Іерусалима, Назаретъ и Виѳлеемъ и прочая; и иная у него есть Галилейская пустыня; а горамъ также новыя имена подавалъ; и иная у него гора Голгофа и проч. Пишетъ св. Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ, во гл. 13-й о числѣ противника.... число его 666. И св. Ириней извѣстно намъ сказуетъ о числѣ семъ, яко сіе число являетъ вся лѣта Адама и до погибели звѣря..... И сіе число исполнишася на 166 (т. е. 1658 г.), понеже въ той годъ Никонъ пагубникъ свои еретическіе служебники выдалъ»..... (¹). Нѣтъ нужды объяснять, какихъ святыхъ писаніями руководствовался Авраамій при ученіи о Никонѣ, какъ антихристѣ. Это не значитъ, впрочемъ, будто Авраамій раскольническое ученіе объ антихристѣ заимствовалъ у тѣхъ святыхъ, чьи писанія собиралъ, какъ хотѣлось бы г. рецензенту; онъ взялъ его у Аввакума, только старался подтвердить мысль Аввакума писаніями святыхъ.

Какъ на противорѣчіе въ моихъ мысляхъ, г. рецен-

(¹) Посл. Авраамія къ нѣкоему богомольцу.

зентъ указываетъ еще на слѣдующее мѣсто: «еще жива была между раскольниками (позднѣйшаго времени) память протопопа Аввакума, — сочиненія его переходили изъ рукъ въ руки и читались съ глубокимъ довѣріемъ къ тому, что въ нихъ написано. Изъ этихъ сочиненій раскольники узнавали, наприм., что «Енохъ и Илія будутъ обличителями антихриста»; между тѣмъ нигдѣ и никто не видалъ и не слыхалъ ни объ одномъ изъ указанныхъ пророковъ. Читали раскольники сочиненія и другихъ своихъ уважаемыхъ учителей: діакона Ѳеодора, старца Авраамія, и узнавали изъ нихъ, что «отъ *жидовъ* приведетъ (антихристъ) человѣка, волхва, еретика, отмѣтника, чародѣя», что «во Іерусалимѣ станомь уставится..... и храмъ каменемъ сотворитъ, иже во Іерусалимѣ... Церковь древнюю Соломонову, со инымъ богомоліемъ покусится создати, совершенно же построити не возможетъ»; но ничего такого раскольники не видѣли, да и не могли видѣть, потому что рѣчь шла о Палестинѣ, а не о Россіи». Приведя эти слова, г. рецензентъ восклицаетъ: «что же? Аввакумъ ли былъ виновникомъ раскольнической мысли объ антихристѣ, или эта мысль явилась прежде него, или послѣ? Авторъ, какъ мы видѣли, держится перваго положенія, а доказываетъ два послѣднія. Строго говоря, дѣйствительнаго противорѣчія между этими тремя положеніями нѣтъ; только у автора дѣло представлено такъ, что они взаимно себя уничтожаютъ». Напрасно г. рецензентъ смягчаетъ свою рѣчь; на мой взглядъ, если Аввакумъ *первый* высказалъ раскольническое ученіе объ антихристѣ; то доказывать, что оно явилось *прежде*, или *послѣ него*, значитъ *противорѣчить*. Но не о томъ рѣчь: указанное мѣсто въ моей книгѣ ни мало не противорѣчитъ мысли, что первымъ виновникомъ

раскольническаго ученія объ антихристѣ былъ Аввакумъ, а показываетъ только, что первые дѣятели раскола, развивая мысль о воцареніи антихриста въ русской Церкви—въ лицѣ Никона, доказывали ее слишкомъ не искусно и натянуто—такими свидѣтельствами отеческими, которыя скорѣе опровергали эту мысль, чѣмъ подтверждали (что̀ было видно изъ словъ Авраамія), или даже въ нѣкоторыхъ пунктахъ учили по—православному (см. 186 стр. моей книги), не имѣя еще нужды прибѣгать къ уловкамъ, вошедшимъ въ употребленіе послѣ. Раскольники позднѣйшаго времени, читая сочиненія своихъ отцевъ, не могли не замѣчать этого неискусства и этихъ свидѣтельствъ и—не приходить къ сомнѣнію въ правотѣ самаго ученія объ антихристѣ. Представлять, на основаніи указаннаго мѣста, дѣло такъ, какъ представляетъ его г. рецензентъ, т. е., что будто бы у первыхъ расколоучителей: Аввакума, Авраамія и др. мысль объ антихристѣ не обратилась еще въ догматъ, и слово: антихристъ было больше браннымъ словомъ, едва ли возможно. Ясныя и опредѣленныя мысли объ этомъ предметѣ Авраамія, приведенныя выше, говорятъ *противъ* такого представленія.

Что касается замѣчанія г. рецензента на мысль мою о вліяніи на быстрое развитіе раскольническаго ученія объ антихристѣ строгихъ гражданскихъ мѣръ противъ раскола, оно болѣе, чѣмъ излишне. Въ общихъ чертахъ эти мѣры хорошо извѣстны православнымъ и, особенно, раскольникамъ; подробное изложеніе ихъ не входило въ планъ моей книги. Вліяніе ихъ на развитіе раскольническаго ученія объ антихристѣ объяснено въ томъ же самомъ 11 примѣчаніи,—а строгость гражданскихъ мѣръ противъ раскола дѣйствительно иногда вызывалась *не-*

обходимостію. Вотъ, наприм., Никита пустосвятъ, послѣ троекратнаго, въ слѣдствіе увѣщаній, раскаянія, снова впадаетъ въ расколъ, становится во главѣ толпы безпорядочной и буйной, напивается до опьяненія, является въ грановитую палату, и здѣсь, въ присутствіи особъ царскаго дома, начинаетъ безчинствовать, проклинаетъ Патріарха и весь соборъ, и даже бросается бить архіепископа холмогорскаго Аѳанасія,—ужели этотъ Никита не заслуживалъ наказанія по всей строгости *тогдашнихъ* законовъ? Или, наприм., являются въ Соловецкій монастырь разбойники изъ шайки Стеньки Разина, силой отнимаютъ власть у братіи и, будто бы во имя вѣры и за вѣру, начинаютъ стрѣлять по царскому войску, присланному для усмиренія мятежниковъ уже послѣ неоднократныхъ увѣщаній со стороны духовной и гражданской власти. Ужели и эти люди—въ родѣ «добляго и крѣпкаго мужа»—Самуила понесли наказаніе не по заслугамъ? А вѣдь, по взгляду раскольниковъ, эти лица страдали «за отеческое благочестіе» (¹).

Далѣе, г. рецензентъ касается взгляда моего на раздѣленіе раскола на поповщину и безповщину и на отношеніе той и другой секты къ Церкви Православной и къ догмату объ антихристѣ. Приведя слѣдующее мѣсто изъ моей книги: «сначала мысль о наступленіи царства антихристова въ русской Церкви была общею всѣмъ раскольникамъ. Потомъ, когда у раскольниковъ не осталось ни одного священника древняго поставленія,—одна половина, опасаясь, чрезъ совершенный разрывъ съ церковію, чрезъ лишеніе законно—рукоположенныхъ пастырей и св. таинствъ, обречь себя на вѣчную погибель,

(¹) Сборн., начинающійся исторіею объ отцѣхъ и страдальцѣхъ соловецкихъ л. 30. об.

отказалась отъ гибельной лжи, будто въ церкви православной наступило царство антихристово и..... допустила, что въ ней есть и Богопреподанное священство и Божественныя таинства... А другая половина, держась гибельной мысли, будто церковь русская сдѣлалась царствомъ антихриста, прервала всякую связь съ церковію, и не только не признаетъ въ ней ни священства, никакихъ таинствъ, но прямо называетъ ее церковію антихристовою, утверждая, что она съ 1666 г. стала вѣровать въ антихриста, всѣ таинства ея суть скверны, чада ея—чада діавола, самая глава ея—антихристъ»,—приведя эти слова, г. рецензентъ прежде всего ставитъ звѣздочку (*) и дѣлаетъ такого рода примѣчаніе: «мы позволяемъ по мѣстамъ измѣнять и сокращать слова автора; у него дѣло излагается слишкомъ растянуто. *Читатель можетъ быть увѣренъ*, что мы *передали* здѣсь *все*, что у автора сказано на *шести* страницахъ, *за исключеніемъ примѣчаній*». Какая мелочность-на страницахъ такого серьёзнаго журнала! И все это для того только, чтобы подтвердить, прежде высказанную мысль, будто я питаю «большое расположеніе къ риторическимъ распространеніямъ», а г. рецензентъ умѣетъ-де писать кратко. Если бы и такъ,—нужно бы помнить, что de gustibus non est disputandum..... «Передали все»! Правда ли это? Изъ словъ г. рецензента не видно, наприм., почему одна половина раскольниковъ названа *поповщиною*, а у меня это объяснено. «За исключеніемъ примѣчаній»! А почему же г. рецезентъ не договорилъ, что на одной изъ шести, указанныхъ имъ, страницъ текста — одна строка, на другой - двѣ, на третьей— шесть, — остальное мѣсто занято примѣчаніями. Тогда читатели не удивлялись бы моему искуству наполнять

цѣлыя страницы мыслями, умѣстившимися на 17 строкахъ. А главное – тогда было бы и «безпристрастіе полное».

Послѣ звѣздочки, г. рецензентъ говоритъ: «вотъ взлядъ автора на раздѣленіе раскола и на отношеніе той и другой изъ раздѣлившихся сектъ къ Православной Церкви и къ догмату объ антихристѣ. Взглядъ, *надобно опять сказать*, слишкомъ *легкій и поверхностный*». Не знаю, что за *надобность* была говорить такъ, но увѣренъ, что если бы г. рецензентъ посмотрѣлъ на дѣло *поглубже*, то не рѣшился бы высказать такого осужденія. Г-ну рецензенту, конечно, извѣстна статья Православнаго Собесѣдника: «о причинахъ раздѣленія главныхъ раскольническихъ сектъ на многіе мелкіе толки» ([1]). Сочинитель, какъ видно изъ самаго заглавія статьи, имѣлъ цѣлію одно только изслѣдованіе причинъ раздѣленія раскола на секты и толки. Что же онъ сказалъ о причинахъ раздѣленія раскола на поповщину и безпоповщину? «Павелъ Коломенскій скончался въ самомъ началѣ раскола, священники, рукоположенные до П. Никона, перемерли,..... тутъ-то ослѣпленные сознали свое неправое и бѣдственное положеніе: они искали старой вѣры, старыхъ обрядовъ, а остались ни съ чѣмъ—безъ церкви, безъ пастырей, безъ таинствъ, безъ опоры для истины, безъ пристанища спасенія. Имъ предлежало рѣшиться на одно изъ двухъ: или оставаться безъ священниковъ и предоставить право учить и священнодѣйствовать лицамъ непосвященнымъ, или принимать священниковъ, посвященныхъ епископами Православной Церкви, убѣгающихъ отъ ней. Такъ и сталось: одни рѣшились на первое, другіе на послѣднее средство. Здѣсь начало двухъ главныхъ сектъ раско-

([1]) 1856 г. кн. 4, и 1857 г. кн. 1.

ла ([1])». Не правда ли и здѣсь не больше, если не меньше, того, что сказано и мною? Я привелъ это мѣсто не для того, чтобы примѣромъ другихъ извинять свои недостатки, а чтобы показать, что вѣрно не такъ-то легко, какъ кажется г. рецезненту, пускаться въ *глубину* при изслѣдованіи и обсужденіи разныхъ явленій въ расколѣ, если человѣкъ съ спеціальною цѣлію — разъяснить причины раздѣленія раскола на секты могъ сказать только то, что приведено выше. А меня-то, не имѣвшаго этой цѣли, еще меньше слѣдовало обвинять въ «легкости» взгляда, — потому что я указалъ причину, правда, не историческую, какъ хотѣлось бы г-ну рецезненту, а психологическую, — но указалъ ту, а не другую, причину тоже не безъ основанія. Вотъ это основаніе: протоіерей Іоанновъ, къ которому, какъ видно, г. рецензентъ питаетъ большое довѣріе, въ самомъ началѣ второй части своего сочиненія говоритъ: «какъ изъ первоначальныхъ (дѣятелей раскола) иные померли, другіе въ разныя мѣста разсыпались, а чрезъ нѣсколько лѣтъ и всѣ ихъ попы стараго посвященія перевелись; то новое затрудненіе въ ихъ мысли вселилось, и новое толкованіе о предводителяхъ своихъ породило. Одни говорили: «послѣднее уже настало время; священство православное погибе на земли, и благодать хиротоніи, купно съ нашими скончавшимися отцами, въ небо переселилась». Другіе, напротивъ, судя по нуждамъ и немощамъ своимъ, инако говорили: «что попы въ обществѣ необходимо надобны; ибо безъ нихъ ни крещенія, ни брака совершить, ни чистительныхъ молитвъ раждающимся дать можно, не говоря о вяшщихъ тайнахъ. А всѣмъ людемъ, какъ нѣкіи учатъ, дѣвственное житіе проходить невозможно; того

([1]) 1857 г. стр. 59 и 60.

ради подобаетъ отъ россійской церкви новаго посвященія поповъ къ себѣ принимать, какъ и въ древности отъ разныхъ еретиковъ къ православной церки священниковъ, и самыхъ епископовъ въ своихъ чинахъ принимали же». На что и правила во утвержденіе того изъ Кормчей пріискали. Но первые сколько ни возражали, что тѣ правила должны быть въ рукахъ у служителей церкви, а не у такихъ, какъ они, простыхъ людей: однако сіи нуждою оное препятствіе защитили. «Въ нуждахъ - де не для чего все оное точно наблюдать». А какъ та и другая сторона осталась при своемъ мнѣніи, то и учинился такимъ образомъ первый между ими раздѣлъ, то есть, одни, по скончаніи своихъ старыхъ поповъ, остались безъ священства и всѣхъ таинствъ; другіе, по нуждѣ, начали набирать новаго посвященія бѣглыхъ поповъ, аки бы отъ ересей къ благочестію приходящихъ, и потому сіи—поповщина, а тѣ безпоповщина называются.» И здѣсь также, какъ и у меня, причиной раздѣленія раскола поставляется съ одной стороны опасеніе лишиться священства, а съ нимъ и таинствъ ([1]), съ другой—ложная мысль, будто священство погибло на землѣ, а эта мысль прямымъ источникомъ своимъ имѣетъ именно ученіе о воцареніи антихриста, истребившаго, по ученію безпоповцевъ ([2]) и священство, и таинства, и всякую святыню на землѣ. А кто читалъ извѣстную исторію безпоповца Ивана Алексѣева о бѣгствующемъ священствѣ, писанную съ исключительною цѣлію-показать, какъ образовалась въ расколѣ поповщина; тотъ знаетъ, что и сами раскольники смотрятъ на это дѣло также не глу-

([1]) Снес. письма Патрикія тамъ же стр. 287—90, изъ которыхъ видно, какъ поповцы дорожили священниками и таинствами.

([2]) Тамъ же стр. 123, 138, 148, и др. по изданію 1799.

боко. «Θеодосій, говоритъ Иванъ Алексѣевъ, призвалъ на Вѣтку для освященія церкви брата своего Александра новопоставленна и другаго попа, новое поставленіе имуща, именемъ Григорія, и чрезъ это отверзъ дверь новорукоположеннымъ,—и начало подалъ онымъ священнодѣйствовати, откуду поступающіи по немъ.... новорукоположенныхъ поповъ пріемлютъ и даютъ власть священная дѣяти.... По Θеодосіѣ возста Александръ и друзіи новорукоположенніи, и по сихъ преста древняго рукоположенія іерейство» (1). Вотъ и вся исторія происхожденія въ расколѣ поповщины, по сказанію объ этомъ дѣлѣ самихъ раскольниковъ. Справедливо ли послѣ этого г. рецензентъ назвалъ мой взглядъ на раздѣленіе раскола легкимъ и поверхностнымъ,.... ничего не объясняющимъ, или объясняющимъ «дѣло раздѣленія слишкомъ механически», пусть судятъ другіе. Съ своей стороны позволю замѣтить: почему же самъ г. рецензентъ, такъ искусно и полно (сравнительно со мною) изложившій исторію раскольническаго ученія объ антихристѣ, ничего не сказалъ въ объясненіе причинъ раздѣленія раскола?...

Но, не высказывая ничего положительнаго касательно причинъ раздѣленія раскола на двѣ главныя секты, г. рецензентъ приводитъ однакожъ нѣкоторые факты въ опроверженіе моего взгляда на это дѣло. Сказавъ, что при моемъ объясненіи «дѣло раздѣленія понимается слишкомъ механически, какъ будто *вдругъ* произошло раздѣленіе на поповщину и безпоповщину, какъ будто *сразу* опредѣлились въ каждой сектѣ и ея догматика и ея отношеніе къ православной Церкви», г. рецензентъ замѣчаетъ: «на самомъ дѣлѣ не такъ было. Самая безпоп-

---

(1) Рукоп. нашей академич. библіот. № 7.

щина, не смотря на то, что она крѣпко держалась мысли, будто церковь русская сдѣлалась царствомъ антихриста, не смотря на то, что они (?) всѣхъ служителей церкви назвали слугами антихриста,—на первыхъ порахъ желала получить священниковъ, хотя бы даже отъ греческой Церкви.....Съ другой стороны и поповщина не могла вдругъ разстаться съ мыслію, что антихристъ уже въ мірѣ и она вовсе не такъ миролюбиво смотрѣла и доселѣ смотритъ на Православную Церковь, какъ представляетъ г. Нильскій». Да изъ моихъ словъ и не видно, чтобы *вдругъ* произошло раздѣленіе раскола на поповщину и безпоповщину, будто *сразу* въ каждой сектѣ опредѣлились и ея догматика и ея отношеніе къ Православной Церкви. А если бы и такъ, примѣры, выставляемые г. рецензентомъ, не противорѣчатъ такому пониманію дѣла. Случай съ поморцами, хотѣвшими въ 1730 г. пріобрѣсть себѣ священника, ни мало не опровергая положенія, что безпоповцы отвергли новопоставляемое священство подъ вліяніемъ мысли о воцареніи антихриста, показываетъ только, что и *нѣкоторые* изъ безпоповцевъ не могли по временамъ не чувствовать своей потери, лишившись священства и таинствъ (Іоанновъ такъ и объясняетъ: г. рецензентъ оставилъ это безъ вниманія),—особенно среди сомнѣній о дѣйствительномъ воцареніи антихриста, которыя возникали между безпоповцами не разъ. А конецъ этой затѣи невольно наводитъ подозрѣніе на искренность желанія искателей священства. Не было ли все это «фабулой», по выраженію Іоаннова, пущенной въ ходъ для того, чтобы имѣть случай выманить у простодушныхъ по-больше денегъ на возобновленіе, наприм., Лексинскаго скита, сгорѣвшаго въ 1727 г.? Если же и въ поповщинѣ были и, можетъ быть, есть и теперь люди,

которые вѣрятъ въ пришествіе антихриста, такъ это значитъ только, что исключенія возможны вездѣ. Притомъ согласіе Чернобольцевъ, которое, вѣроятно, имѣлъ въ виду г. рецензентъ, неопредѣленно цитуя 4 ч. прот. Іоан., явилось уже во второй половинѣ прошлаго столѣтія, много лѣтъ спустя послѣ раздѣленія раскола на поповщину и безпоповщину. Мысль о воцареніи антихриста могла войти къ нему случайно, подъ вліяніемъ наставленій безпоповщинскихъ, или за отсутствіемъ—и иногда на долгое время — священниковъ. Наконецъ, развѣ рѣдкость — въ мелкихъ раскольническихъ толкахъ, гдѣ «всякъ по своей выдумкѣ поступаетъ» ([1]), встрѣчать новости и особенности противъ ученія ихъ собратій, живущихъ только въ другомъ мѣстѣ? А Чернобольцы, при самомъ отдѣленіи своемъ отъ Стародубцевъ, удалились за границу. Въ доказательство немиролюбиваго взгляда поповцевъ на Церковь Православную, г. рецензентъ указываетъ еще на то, что «поповцы *до нынѣ*, принимая священиковъ церковнаго посвященія, совершаютъ надъ ними лжемѵропомазаніе». Не знаю, какъ поступаютъ *нынѣ* въ подобномъ случаѣ *всѣ* поповцы, но знаю, что во *многихъ* толкахъ поповщинскихъ, наприм. у вѣтковцевъ ([2]), у діаконовцевъ ([3]), этотъ обычай оставленъ, и уже *издавна*. Еще Иванъ Алексѣевъ (1709—1776 г.) предлагалъ поповцамъ вопросъ: «приходящихъ къ вамъ простолюдинъ помазуете, а поповъ отъ тѣхъ же не помазуете: по коему и кій соборъ или святой написа и повелѣ, скажите именно» ([4]). А въ другомъ своемъ

([1]) Іоан. ч. III. стр. 218.

([2]) См. Ист. Рус. Рас. Мак. стр. 228; сп. стр. 358.

([3]) Рукоп. мнѣ принадлежащая, подъ названіемъ: «Церковное утвержденіе» стр. 68.

([4]) Въ сборникѣ, начинающемся «исторіею о бѣгствующемъ священст-

сочиненіи онъ объясняетъ и причину, по которой поповцы перестали лжемνропомазывать приходящихъ къ нимъ бѣглыхъ поповъ, говоря: «оніи (поповцы) поразумѣвше, яко ихже мνромъ помазовати, тѣхъ правильно подобаетъ паки ставити (вновь рукополагать), положили то несогласіе—простыхъ мνромъ помазовати, а поповъ не помазовати» (1). Г. рецензенту все это еще неизвѣстно?

Не безъ недостатковъ изложена мною, по мнѣнію г. рецензента, и исторія внутреннихъ измѣненій въ раскольническомъ ученіи объ антихристѣ. Главный недостатокъ состоитъ въ томъ, что виновниками измѣненій раскольническаго ученія у меня признаются въ нѣкоторыхъ случаяхъ частныя лица. «За чѣмъ полагать сущность исторіи, говоритъ г. рецензентъ, въ именахъ и цифрахъ, поставлять теченіе историческихъ событій въ зависимость отъ произвола нѣсколькихъ, болѣе видныхъ личностей; а цѣлыя массы другихъ, не столько замѣтныхъ дѣятелей, а духъ народный, а *законъ историческаго движенія*, а другіе, болѣе глубокіе, болѣе тайные законы судебъ историческихъ—считать за ничто». И безотносительно къ смыслу, какой иногда дается подобнымъ выраженіямъ въ свѣтской литературѣ и которымъ нерѣдко совершенно исключается участіе въ событіяхъ историческихъ свободы и Промысла, и безотносительно къ раскольникамъ мысли г-на рецензента *не всегда* приложимы къ дѣлу; но въ отношеніи къ раскольникамъ *въ большей части* случаевъ онѣ не болѣе, какъ громкія фразы. Нужны доказательства того, что массы въ расколѣ часто и очень часто дви-

вѣ», статья: «инаго разума вопросы, сирѣчь не о іерействѣ, но о принадлежащихъ іерейству» вопр. 20.

(1) Книга «о бѣгствующемъ іерействѣ, разговоры и извѣщаніе святѣйшаго преданія», разговоръ 7-й,—въ томъ же сборникѣ.

гаются по волѣ и по прихотямъ болѣе видныхъ личностей? Ихъ очень много. Вотъ діакону Александру вздумалось (и думаю, не *въ слѣдствіе глубокихъ и тайныхъ законовъ судебъ историческихъ*) въ день Богоявленія, во время крестнаго хода, покадить крестообразно; народъ замѣтилъ новость, взволновался и едва не лишилъ новокадильника жизни. Что же послѣ? Цѣлыя толпы въ Керженскихъ скитахъ и Стародубьѣ признали выдумку Александра справедливою, и вотъ является секта *новокадильниковъ*. Другой примѣръ: Филиппу, сперва Новгородскому стрѣльцу, а потомъ келейнику Андрея Денисова, захотѣлось, по смерти Даніила Викулина, занять его должность въ Выговскомъ монастырѣ. Между тѣмъ является претендентъ съ бо́льшими правами на настоятельство. Попытка Филиппа не удалась, самолюбіе оскорблено,— послушникъ отдѣляется отъ отцевъ, какъ неправославныхъ, и увлекаетъ за собою толпу: возникаетъ особый толкъ—*Филиповщина*—съ своимъ ученіемъ и, конечно, не *въ слѣдствіе закона историческаго движенія*. А вотъ еще примѣръ ближе къ дѣлу. Ѳедосѣевщина до поры—до времени учитъ, согласно своему основателю—Ѳеодосію, что браки, заключенные лицами до совращенія въ расколъ, не должны быть расторгаемы, а должны считаться православными и законными. Является во главѣ Ѳедосѣевцевъ Илья Алексѣевичъ Ковылинъ, собираетъ во время моровой язвы въ Москвѣ несчастныхъ жителей столицы въ свою берлогу—со всѣмъ ихъ имуществомъ, совращаетъ оставшихся живыми въ расколъ и, чтобы удержать въ расколѣ, и особенно въ домахъ преображенскаго кладбища, тѣхъ изъ совращенныхъ, которыхъ призывала въ домъ любовь къ семьѣ и дѣтямъ, начинаетъ доказывать, что «бракъ, вѣнчанный въ церкви предъ Богомъ—

блудъ, который будетъ наказанъ вѣчнымъ огнемъ, что, поэтому, для спасенія необходимо расторгнуть брачные узы». И вотъ вслѣдъ за Ковылинымъ и «*цѣлыя массы не столько замѣтныхъ дѣятелей*», въ пользу Ѳеодосіева ученія, начинаютъ учить, что бракъ, гдѣ бы и когда бы онъ ни былъ заключенъ, ведетъ къ погибели; нужно его расторгать и вести жизнь дѣвственную (1).

Другой недостатокъ, замѣченный г. рецензентомъ въ представленной мною исторіи развитія раскольническаго ученія объ антихристѣ, это—противорѣчія. Первое—въ томъ, что я, сказавъ въ 43 примѣчаніи, что «еще Якунька Лепехинъ, ученикъ Аввакума, глаголаше *мысленно* быти антихристу и отвергалъ чувственное его пришествіе; что во времена св. Димитрія ростовскаго мысль о духовномъ антихристѣ особенно усилилась—такъ, что св. пастырь ростовскій счелъ нужнымъ опровергать ее»,—не дальше, какъ чрезъ четыре строки, прибавилъ: «*общее мнѣніе* раскольниковъ объ антихристѣ до конца прошлаго столѣтія было то, что онъ не духъ общества, а одинъ человѣкъ, или многія лица, слѣдующія ученію, противному истинѣ». На мой взглядъ, противорѣчія въ этихъ мысляхъ нѣтъ никакого. *Общее мнѣніе* не исключаетъ мнѣній частныхъ лицъ, не согласныхъ съ общимъ мнѣніемъ, и можетъ существовать и при нихъ. Частныя мнѣнія Лепехина и ростовскихъ раскольниковъ времени св. Димитрія объ антихристѣ, какъ о чемъ то мысленномъ, духовномъ, не препятствовали массѣ—большинству раскольниковъ—держаться убѣжденія, что антихристъ—лице одно, или многія. А что это такъ и было, свидѣтельствуетъ составитель книги объ антихристѣ изъ 35

(1) Ист. руск. раск. Пр. Мак. стр. 300—303, 329—331, 292—297, 2-е изд.

статей, говоря, что до его времени (а онъ жилъ не раньше конца прошлаго столѣтія) «многіе, *едва не вѣ* антихриста по всему человѣка.....извѣщаютъ», и только «нѣцыи мечтательную персону антихристову указуютъ». Ужели однихъ этихъ словъ недостаточно было, чтобы сказать, что до появленія этой книги *общее мнѣніе* раскольниковъ объ антихристѣ было то, что онъ—человѣкъ одинъ, или многія лица? А эти слова приведены мною въ томъ же 43 примѣчаніи; для г. рецензента они какъ будто не существовали!?.....

Далѣе г. рецензентъ находитъ противорѣчіе въ слѣдующихъ словахъ моихъ: «мысль объ антихристѣ, какъ о чемъ то духовномъ, проявлялась иногда (это слово опущено г. рецензентомъ и понятно, почему...) между раскольниками съ давняго времени,—съ самаго начала раскола, хотя, по своей отвлеченности, не имѣла между ними ходу и никѣмъ изъ нихъ не была высказана ясно и опредѣленно». «Какъ же, спрашиваетъ г. рецензентъ, она являлась и не имѣла ходу? Что это за глубина въ ней и отвлеченность, при которой образоваться между раскольниками она могла, а имѣть хочу не могла? И какъ же она не высказывалась ясно до появленія вышеозначенной книги (объ антихристѣ изъ 35 статей)? Этому, кажется, противорѣчатъ слова автора о Якунькѣ Лепехинѣ и побужденіяхъ, вызвавшихъ Димитрія ростовскаго на опроверженіе мысли о духовномъ антихристѣ». Стоило бы посмотрѣть на дѣло проще и прямѣе, и объяснилось бы тогда, какъ мысль о духовномъ антихристѣ являлась и не имѣла ходу, и почему это. Якунька Лепехинъ, вслѣдъ за Аввакумомъ (¹), учителемъ своимъ, началъ проповѣдывать, что пришелъ антихристъ, но, чтобы

(1) Трет. посл. Игн. г. 54.

отмстить жидовину Авраамкѣ, не соглашавшемуся съ Лепехинымъ въ ученіи о самосожигательствѣ ([1]), (а, можетъ быть, и по другимъ какимъ либо причинамъ, —дѣло не важное), — началъ, вопреки Аврааму, доказывать, что антихристъ воцарился не чувственно, а *мысленно*. Сказать слово не составляло труда особеннаго, но доказать мысль о духовномъ воцареніи антихриста не легко. Нужно было найти свидѣтельства «отъ божественнаго писанія», чего всегда требуютъ раскольники отъ своихъ наставниковъ, но такихъ свидѣтельствъ прямыхъ и ясныхъ не было и нѣтъ. По довѣрію къ наставнику, слово: *мысленный антихристъ* усвоено учениками Лепехина, но соотвѣтствующаго слову представленія яснаго и сознательнаго не было, да и быть не могло. По преданію мысль о духовномъ антихристѣ могла перейти и къ другимъ раскольникамъ, наприм. ростовскимъ, но также безъ яснаго пониманія дѣла, а главное—безъ доказательствъ отъ божественнаго писанія, а такимъ мыслямъ, даже и яснымъ, раскольники не любятъ вѣрить,— и мысль о духовномъ антихристѣ, поэтому самому, должна была имѣть самый ограниченный кругъ послѣдователей. А что все это—не соображенія только, но и слово исторической правды, показываетъ самый «Розыскъ». Изъ него видно, что у раскольниковъ времени Димитрія ростовскаго мысль о духовномъ антихристѣ только существовала, но не была ясно сознана, развита и, особенно, доказана; потому что, въ пользу ея, раскольники не представляли никакихъ свидѣтельствъ, которыя нужно было бы опровергать ростовскому святителю. «Учатъ раскольники антихристову пришествію самымъ дѣломъ не быти, но мысленнѣ токмо тому воцаритися, а самое по

---

(1) 1 Пос. Игн. Прав. Соб. 1855 г. кн. 1, стр. 13.

существу лице антихристово аки бы не имать быти» (ч. 11, стр. 108),—вотъ и все ученіе раскольниковъ времени св. Димитрія о духовномъ антихристѣ. Что за отвлеченность въ мысли о духовномъ антихристѣ, спрашиваетъ г. рецензентъ? Еслибы и небольшая была, все-таки она не по складу мысли раскольнической, привыкшей къ буквѣ, къ обряду, къ образности. Но, вопреки яснымъ свидѣтельствамъ и даже отчасти на основаніи этихъ самыхъ свидѣтельствъ объ антихристѣ, какъ лицѣ, человѣкѣ, доказать, что онъ—антихристіанскій духъ общества, еретическое состояніе вѣрующихъ, духъ богомерзкаго зловѣрія людей всѣхъ вообще, мнѣ кажется, не возможно безъ отвлеченія, и даже большаго. Лице возвести въ идею, человѣка замѣнить направленіемъ (дурнымъ) цѣлаго общества—это не легкій трудъ и для человѣка развитаго, и во всякомъ случаѣ трудная задача для Лепехина, бывшаго до расколоучительства служивымъ атаманомъ. Нѣтъ, нуженъ былъ изворотливый и гибкій умъ сочинителя книги объ антихристѣ изъ 35 статей, чтобы выяснить, что́ такое—духовный антихристъ, а главное—доказать, что будто бы такой антихристъ проповѣдуется и «божественнымъ писаніемъ».

Доселѣ я касался замѣчаній г-на рецензента, высказанныхъ имъ по поводу представленной мною во «Вступленіи» исторіи раскольническаго ученія объ антихристѣ-внѣшней и внутренней. Теперь нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ другихъ замѣчаніяхъ.

Показавъ, каково должно быть полемическое сочинененіе — по своему духу и характеру, г-нъ рецензентъ говоритъ далѣе: «книга г-на Нильскаго далеко не отличается духомъ кротости и миролюбія. На 500 слишкомъ страницахъ рѣдко у автора проглядываетъ чувство со-

страданія, чувство человѣческой братской любви къ несчастнымъ заблудшимъ». На чемъ же г-нъ рецензентъ основываетъ такой не лестный отзывъ обо мнѣ и моей книгѣ?

«Оскорбительныя слова: очевидная, ясная ложь, клевета, недобросовѣстность, нелѣпость, фанатизмъ и др. встрѣчаются, говоритъ г-нъ рецензентъ, *почти на каждой страницѣ*». Прежде всего: ужели ложь назвать ложью и, если она ясна, очевидною,—ужели въ извращенномъ намѣренно доказательствѣ, приведенномъ съ хитрою цѣлію—обмануть простаковъ, видѣть недобросовѣстность,—ужели мысль, противную здравому человѣческому смыслу, счесть нелѣпостью, ревность не по разуму обозначить словомъ: фанатизмъ, — однимъ словомъ: ужели назвать вещи ихъ именами общепринятыми, значитъ оскорблять того, къ кому все это справедливо адресуется? Правда, на языкѣ свѣтскаго приличія подобныя имена не даются соотвѣтствующимъ имъ предметамъ – и то, когда рѣчь ведется лицемъ къ лицу. Но вѣдь тамъ другая цѣль, иныя побужденія, другія лица, не тѣ предметы. Совсѣмъ другое дѣло — книга, обсужденіе мнѣнія лица отсутствующаго, рѣчь объ истинѣ съ цѣлію – доказать истину и обличить, противную ей, ложь, – тутъ, мнѣ кажется, слово прямое и строгое возможно и, во всякомъ случаѣ, извинительно. И само «Православное Обозрѣніе» употребляетъ же иногда (значитъ бываютъ случаи, когда трудно обойтись безъ этого) слова: ложь, недобросовѣстность, и даже въ приложеніи къ лицамъ и дѣламъ давно минувшихъ дней, о которыхъ aut bene, aut nihil...

Далѣе г-нъ рецензентъ говоритъ, что оскорбительныя слова (указанныя) «встрѣчаются почти на каждой страницѣ» моей книги. Съ намѣреніемъ пересмотрѣлъ я ее,

и что же оказалось? Въ первой, наприм, части, состоящей изъ 205 страницъ, слово: *ложь* употреблено мною не болѣе семи — осьми разъ, слово: клевета — два или три раза (стр. 61, 133), слово: нелѣпость — не больше того (стр. 118), а слово: фанатизмъ — не болѣе трехъ разъ *во всей книгѣ.* Ужели же это значитъ: почти на каждой страницѣ? Что же это — ошибка со стороны г-на рецензента?.. Быть не можетъ... Да и ошибка подобная, на которой, между прочимъ, основанъ приговоръ о недостаткѣ въ ближнемъ чувства человѣческой братской любви, развѣ извинительна? Какъ же послѣ этого понимать братскую любовь, о которой, такъ умилительно, трактуетъ г-нъ рецензентъ?.. Во второй части указанныя слова чаще встрѣчаются, чѣмъ въ первой; но и это не безъ причины. Въ доказательствахъ раскольническихъ на мысли, развиваемыя въ этой части, такъ много намѣреннаго, сознательнаго искаженія истины, и при этомъ такая ожесточенная вражда къ Церкви Православной, столько поруганія самыхъ дорогихъ для христіанина предметовъ, что, при разборѣ этихъ доказательствъ, быть въ состояніи sine ira et studio почти невозможно. *Почти*: это значитъ, я не намѣренъ оправдывать себя вполнѣ, но и не хочу принять на себя осужденія г-на рецензента во всей его силѣ и строгости.

«Опровергая мнѣнія раскольниковъ, продолжаетъ г-нъ рецензентъ, какъ будто въ чувствѣ собственнаго превосходства и торжества надъ ними, авторъ позволяетъ себѣ иногда насмѣшку надъ ихъ ложными убѣжденіями», *убѣжденіями религіозными.* Я не скажу на это, какъ сказали бы другіе на моемъ мѣстѣ: «смѣяться право не грѣшно надъ тѣмъ, что кажется смѣшно», а только

спрошу г-на рецензента, отчего онъ не указалъ такихъ мѣстъ? Не отъ того ли, что ихъ нѣтъ ни одного?.. Въ томъ же, что я показывалъ иногда, какъ многія изъ раскольническихъ положеній приводятъ въ своемъ развитіи къ заключеніямъ, противнымъ здравому человѣческому смыслу, ужели можно видѣть насмѣшку? Насмѣшка предполагаетъ скрытую цѣль — оскорбить, уязвить ближняго, а я ясно высказалъ, что, рѣшившись не только опровергать основанія неправильныхъ раскольническихъ мнѣній, но и показывать «нескладныя ихъ послѣдствія», далекъ былъ отъ желанія «чернить» заблуждающихъ (стр. 55, ч. 1). Почему же г-нъ рецензентъ не обратилъ вниманія на эти слова, или-не вѣритъ ихъ искренности?

«Авторъ призываетъ даже, говоритъ, наконецъ, г-нъ рецензентъ, судъ Божій на раскольниковъ и *какбы съ сожалѣніемъ* дивится безконечному милосердію Творца, Промыслителя и Спасителя нашего, который доселѣ не призываетъ на судъ ругающихся Ему». Чтобы видѣть на сколько правды въ этомъ обвиненіи, считаю лучшимъ дѣломъ выписать самое мѣсто, на которое ссылается г-нъ рецензентъ. «Нѣкоторыя (изъ доказательствъ, приводимыхъ раскольниками въ подтвержденіе мнѣнія о пребываніи антихриста въ нашей Православной Церкви) съ ложью соединяютъ поруганіе святыни; во многихъ раскольники хулятъ самые священные для христіанина предметы; иныя до того ужасны и богохульны, что, читая ихъ, приходишь въ невольный трепетъ и дивишься безконечному милосердію Творца, Промыслителя и Спасителя нашего, Который не призываетъ на судъ съ Собою ругающихся Ему, но долготерпитъ, *да вси заблуждающіе въ покаяніе пріидутъ*». Предоставляю судить каждо-

му: по какимъ побужденiямъ и съ какими чувствами къ заблуждающимъ сказаны мною эти слова.

Чѣмъ же объясняетъ г-нъ рецензентъ немиролюбивое отношенiе мое къ обличаемымъ? Тѣмъ, между прочимъ, что я, по мнѣнiю его, «довольно читалъ полемическихъ сочиненiй противъ раскола, писанныхъ въ концѣ XVII и въ началѣ XVIII вв., и *незамѣтно* проникся ихъ духомъ». Такъ какъ этотъ недостатокъ усвоенъ мною *незамѣтно*, то можно было бы быть, кажется, по снисходительнѣе къ нему. Онъ былъ бы еще извинителенъ, говоритъ г-нъ рецензентъ, «въ устахъ человѣка, раздраженнаго дѣятельною борьбою съ упорными противниками», но «неумѣстенъ въ книгѣ современнаго ученаго, спокойно и долго обработывающаго свой трудъ на вразумленiе заблуждающихъ». А мнѣ кажется наоборотъ. Имѣй я случай быть въ живомъ и дѣятельномъ отношенiи къ раскольникамъ, можетъ быть, я нашелъ бы между ними многихъ такихъ, справедливая симпатiя къ которымъ ослабила бы «раздраженiе» противъ другихъ. Но когда знакомство съ расколомъ основано только на книгахъ, а книги — однѣ (писанныя православными противъ раскола) свидѣтельствуютъ о расколѣ съ самой невыгодной стороны, другiя (писанныя раскольниками и, особенно, безпоповцами, о которыхъ шла рѣчь) показываютъ въ раскольникахъ людей, всегда болѣе или менѣе враждебныхъ по отношенiю къ Церкви Православной, часто недобросовѣстныхъ въ отношенiи къ истинѣ, а нерѣдко и прямыхъ обманщиковъ, которые намѣренно употребляютъ всѣ средства оставлять меньшихъ братiй въ заблужденiи; тогда... понятна возможность «рѣзкаго слова» о расколѣ. А что это такъ, въ этомъ сознается и самъ г-нъ рецензентъ, говоря ниже: «отъ этого не-

досгатка свободны бываютъ произведенія людей опытныхъ, находившихся на самомъ дѣлѣ въ *непосредственныхъ столкновеніяхъ съ заблуждающими.* Здѣсь иногда многое намѣренно говорится мягче и слабѣе, нежели какъ можно было бы сказать». Значитъ, противорѣчія случаются не со мною однимъ.

«А главнымъ образомъ, кажется, говоритъ г. рецензентъ, указанный недостатокъ зависѣлъ отъ того, что авторъ, предназначивъ свой трудъ для цѣли полемической, при самомъ выполненіи его, не преслѣдовалъ своей цѣли *живымъ* отношеніемъ къ дѣлу, а оставался только подъ вліяніемъ предзанятой мысли.... Въ подобномъ положеніи полемикъ легко увлекается самымъ процессомъ *сочиненія*, безотносительно *къ реальной значимости* дѣла, даже иногда безотносительно *къ нравственной законности* его, старается сочинить, какъ можно больше, сказать и доказать больше, чѣмъ нужно».... Не буду разбирать, по праву ли и по какому праву, не ограничиваясь *объективною* стороною моего труда, г. рецензентъ позволилъ себѣ коснуться еще стороны *субъективной*, и началъ разсуждать о его *нравственной законности*, не объясняя даже цѣли, съ какою угодно было ему затронуть такой деликатный предметъ. Замѣчу только, что предположеніе, высказанное г. рецензентомъ для объясненія немиролюбиваго отношенія моего къ обличаемымъ, слишкомъ неискусно, чтобы могъ кто-либо дать ему серьёзное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, если, пиша свое сочиненіе, я имѣлъ въ виду одну только цѣль: написать книгу побольше, какъ предполагаетъ г. рецензентъ, въ такомъ случаѣ изъ-за чего же было горячиться, употреблять рѣзкія слова, являть духъ вражды и недоброжелательства? Не скорѣе ли слѣдовало ожи-

дать тогда спокойствія въ рѣчи, умѣренности въ сужденіяхъ, мягкости въ словѣ? Вѣдь «сочинить какъ можно больше» не трудно и «безъ крупныхъ и эффектныхъ» словъ, въ родѣ: ложь, нелѣпость, фанатизмъ и под. и даже легче. Замѣни я слово: ложь словомъ: ошибочное мнѣніе, слово: нѣлѣпость выраженіемъ: мысль, противная здравому смыслу, слово: фанатизмъ выраженіемъ ревность не по разуму, въ печати вышло бы побольше..... Если же у меня встрѣчаются по мѣстамъ видимо излишнія подробности, это не значитъ, будто я старался *сочинить* какъ можно *больше*, а показываетъ только желаніе мое не оставить безъ разбора самыхъ мелкихъ частностей раскольническаго ученія объ антихристѣ, какъ ученія основнаго для всѣхъ остальныхъ безпоповщинскихъ заблужденій, о чемъ я и замѣтилъ во «Вступленіи» (стр. XVIII—XIX). Отъ чего же г. рецензентъ не обратилъ вниманія на это мѣсто, а пустился въ измышленія и разглагольствія, не отличающіяся ни особенною основательностію, ни даже просто деликатностію?

Другихъ замѣчаній г. рецензента не касаюсь; скажу только одно: слова и цѣлыя выраженія, напечатанныя на предпослѣдней страницѣ курсивомъ *должно* было поцитовать. Справедливость такого требованія видна изъ слѣдующаго простаго соображенія: по объявленію, редакція «Православнаго Обозрѣнія» предназначаетъ свой журналъ не для однихъ духовныхъ, но и для людей *свѣтскихъ*; между послѣдними очень легко могутъ встрѣтиться лица, которыя читаютъ не всѣ журналы *духовные* и потому, не зная откуда взяты г. рецензентомъ указанныя слова и выраженія, подавшія поводъ къ та-

кимъ *остроумнымъ* сближеніямъ, могутъ приписать ихъ мнѣ. А это было бы несправедливо.

И. Нильскій

СЛОВО

ВЪ ВЕЛИКІЙ ПЯТОКЪ.

Дщери іерусалимскія, не плачитеся о мнѣ, обаче себѣ плачите и чадъ вашихъ (Лук. 23, 28).

Множество народа и женщинъ шло за Іисусомъ Христомъ, когда вели Его на Голгоѳу – на распятіе. Страшныя муки и смерть, ожидавшія невиннаго, по общему сознанію, Страдальца, невольно поражали ужасомъ и состраданіемъ сердца сколько-нибудь мягкосердыя. Женщины іерусалимскія плакали и рыдали о Христѣ. Но Христосъ указалъ имъ на предметы плача и рыданія, болѣе того заслуживавшіе: обратившись къ нимъ, Онъ внушалъ имъ плакать не о Немъ, а о себѣ самихъ и чадахъ своихъ. Славное воскресеніе и сѣдѣніе одесную Бога-Отца ожидало Божественнаго Страдальца, послѣ голгоѳскаго уничиженія; райское блаженство предстояло Ему послѣ мукъ крестныхъ: потому неумѣстны были безутѣшныя слезы о Христѣ. Но для богоубійственнаго народа и города наступала страшная година. Близко было время опустошенія Іудеи, разрушенія Іерусалима и храма. Позорная и жестокая смерть ожидала многихъ Іудеевъ-защитниковъ святой земли своей; плѣнъ за пре-

дѣлами отчизны или тяжкое рабство въ землѣ родной предстояли оставшимся въ живыхъ. Страшная участь ждала и за гробомъ тѣхъ изъ нихъ, которые были участниками въ убійствѣ Богочеловѣка, и, для уврачеванія грѣховныхъ язвъ своихъ, не восхотѣли окомъ спасительной вѣры и раскаянія возрѣть на Вознесеннаго, подобно змію въ пустынѣ, на древо врача душъ и тѣлесъ,— на Того, Котораго пронзили (Іоан. 19, 37). Поистинѣ не о Голгоѳскомъ Страдальцѣ, а о себѣ и чадахъ своихъ подобало плакать дщерямъ іерусалимскимъ.

Тѣмъ болѣе не о Христѣ, а о насъ самихъ подобаетъ плакать и намъ, братія, при гробѣ Христовомъ. Для Христа время страданій, уничиженія уже на-всегда миновало. Смерть уже болѣе не властна надъ Нимъ. *Христосъ воста отъ мертвыхъ, ктому уже не умираетъ: смерть имъ ктому не обладаетъ* (Римл. 6, 9). Для Него уже и по человѣчеству наступило время вѣчной, неизмѣнной славы, непрестающаго блаженства. Потому Христосъ не можетъ быть предметомъ плача и тогда, когда мы стоимъ при гробѣ Его. Не для составленія плача о Немъ собрала насъ и нынѣ ко гробу Его св. Церковь, а для того, чтобы побудить насъ къ плачу о себѣ самихъ и чадахъ своихъ. А о себѣ самихъ намъ есть о чемъ плакать - горько плакать, рыдать при гробѣ Христовомъ.

Христосъ грѣха не сотвори, ни обрѣтеся лесть во устѣхъ Его (1 Петр. 2, 22). Самый зоркій глазъ-глазъ враговъ не усмотрѣлъ въ Немъ ни одного грѣха. Самое неразборчивое свидѣтельство—свидѣтельство подкупленныхъ врагами Его лжесвидѣтелей не могло указать въ Немъ ни одной неправды (Мѳ. 26, 60). Самый изобрѣтательный на обвиненія судъ—судъ беззаконный не обрѣлъ

въ Немъ ни единыя вины (Іоан. 19, 38). Потому не поношенія, а славы, не мукъ, страданій и смерти, а наградъ, блаженной жизни достоинъ былъ Святѣйшій Святыхъ. Между тѣмъ чтоже видимъ? Невиннаго, Святаго, Благодѣтеля человѣчества подвергаютъ осмѣянію, заушеніямъ, заплеваніямъ, бичеванію, и, наконецъ, распинаютъ на крестѣ. Само правосудіе Божіе какъ будто въ заговорѣ съ неправдою человѣческою противъ невиннаго Страдальца: Отецъ Небесный не спасаетъ возлюбленнаго Сына Своего отъ смерти, Праведный Судія не поражаетъ громами правосудія Своего нечестивыхъ убійцъ. Что за тайна? Пророки и апостолы разрѣшаютъ намъ ее. *Той*,—говоритъ о Христѣ Пророкъ Исаія, *язвенъ бысть за грѣхи наша и мученъ бысть за беззаконія наша, наказаніе мира нашего на немъ: язвою его мы исцѣлѣхомъ* (Иса. 53, 5). *Христосъ о грѣсѣхъ нашихъ пострада*, говоритъ Апостолъ, *праведникъ за неправедники, да приведетъ ны Богови* (1 Петр. 3, 18). *Онъ грѣхи наша самъ вознесе на тѣлѣ своемъ на древо, да отъ грѣхъ избывше, правдою поживемъ* (2, 24, 25, 21). Не слышите ли, братія возлюбленныя, въ словахъ Пророка и Апостола призыва къ горькому плачу о насъ самихъ? Не говорятъ ли они, что всѣ мы были участниками въ голгоѳскомъ убійствѣ что всѣ мы, вмѣстѣ съ іудеями, распинали на крестѣ Божественнаго Страдальца? Пророкъ и Апостолъ говорятъ намъ, что Христосъ умеръ за грѣхи человѣческіе, что грѣхи человѣческіе приготовили Ему страданія и смерть крестную. А развѣ есть между нами люди безгрѣшные? Кто изъ людей *чистъ отъ скверны? Никтоже, аще и единъ день житіе его на земли* (Іов. 14, 4. 5).— Въ беззаконіяхъ мы зачинаемся, во грѣхахъ раждаемся (Псал. 50, 7). Нѣсть человѣкъ, иже живъ будетъ и не

согрѣшитъ дѣломъ, или словомъ, или помышленіемъ. Кто соблюдетъ себя отъ грѣховъ смертныхъ, тотъ не избѣжитъ грѣховъ не къ смерти. Кто иногда воздерживается отъ грѣховъ дѣломъ, тотъ падаетъ словомъ или помышленіемъ. Совѣсть каждому изъ насъ говоритъ съ Апостоломъ, что «если мы говоримъ, что не имѣемъ грѣха: то обманываемъ сами себя и истины нѣтъ въ насъ» (1 Іоан. 1, 8), и что, слѣдовательно, мы не можемъ отдѣлять себя отъ грѣшнаго человѣчества, за которое пострадалъ Христосъ. Такъ, и по суду Писанія и по суду совѣсти, мы—какъ грѣшники, всѣ болѣе или менѣе виновны въ страданіяхъ Богочеловѣка: каждый изъ насъ возложилъ болѣе или менѣе тяжкое бремя грѣховъ на тяжкій крестъ Христовъ.. Присмотримся внимательнѣе къ дѣлу своему; взвѣсимъ безпристрастнѣе вину свою: не найдемъ ли мы, что намъ дѣйствительно нужно плакать и рыдать при гробѣ Божественнаго Страдальца? Ужасенъ грѣхъ человѣкоубійства! Еще ужаснѣе онъ, когда подъ ударами убійцъ падаетъ ихъ благодѣтель! Какъ-бы ни было мало и ничтожно участіе въ этомъ грѣхѣ того или другаго человѣка: онъ горькими, конечно, слезами сталъ бы оплакивать грѣхъ свой, если только въ немъ не заглушена совѣсть и не подавлены человѣческія чувства. А мы? — мы участники въ убійствѣ Красы человѣчества, Бога во плоти, Единороднаго Сына Божія; мы участники въ убійствѣ Благодѣтеля, Который намъ—убійцамъ Его Своею смертію покупаетъ животъ вѣчный, избавляя насъ отъ грѣха, проклятія и смерти; мы участники въ злодѣяніи, которое привело въ трепетъ и ужасъ неразумную природу и тмою своею заставило померкнуть солнце.. Намъ ли не плакать и не рыдать при гробѣ Христа? Мы всѣ должны плакать горькими слезами по-

каянія о грѣхахъ нашихъ, послужившихъ виною страданій и смерти Богочеловѣка; должны оплакивать слезами стыдѣнія свое участіе въ величайшемъ злодѣяніи и свою постоянную неблагодарность къ Искупителю, по которой мы не употребляемъ и нынѣ всѣхъ усилій къ сохраненію себя отъ грѣховъ, и продолжаемъ коснѣть въ нихъ; мы должны плакать слезами страха за будущую участь свою несомнѣнно-ужасную, если мы, въ слѣдствіе своего небреженія и нераскаянности, перейдемъ въ вѣчность съ клеймомъ богоубійства на челѣ...

Такъ, братія, люди самые чистые и святые причастны, хотя и невольно, вопреки своему желанію, голгоѳскому убійству. И для избавленія ихъ отъ грѣха первороднаго и отъ грѣховъ немощи и невѣденія, для избавленія ихъ отъ проклятія за грѣхи и смерти нужна была кровь и пролита кровь Богочеловѣка. Но есть люди, по преимуществу, особеннымъ образомъ виновные въ Христоубійствѣ. Есть люди, возлагавшіе и возлагающіе особенно тяжкое бремя грѣховъ на тяжелый крестъ Христовъ. Богоубійственный народъ іудейскій, современный Христу, былъ не невольною только причиною, но и дѣятельнымъ виновникомъ страданій и смерти Христовой: онъ предалъ суду Пилатову, какъ преступника, Святѣйшаго Святыхъ, упорно требовалъ Его смерти, глумился надъ Распятымъ. Потому онъ — Христоубійца, распинатель Христа по преимуществу. И въ нѣдрахъ Христіанства не всѣ одинаково виновны въ смерти Христовой: и здѣсь есть христоубійцы по преимуществу. Апостолъ *просвѣщенныхъ единою, и вкусившихъ дара небеснаго и причастниковъ бывшихъ Духа Святаго, и добраго вкусившихъ Божія глагола и силы грядущаго вѣка, и отпадшихъ* называетъ *второе распинающими Сына Божія себѣ* (Евр. 6, 4—6). Если

достойны слезъ невольные участники въ Христоубійствѣ: то какихъ безутѣшныхъ, горькихъ слезъ достойны дѣятельные виновники смерти Христовой и снова распинающіе Христа! «Ихъ трудно обновлять покаяніемъ; они, какъ нива, приносящая терніе и волчцы, негодны, близки къ проклятію и приговорены къ сожженію» (ст. 6 и 8). Ихъ участь — гибель на землѣ, какъ это случилось съ іудеями, гибель и въ вѣчности: участь страшная!.. Страшный, но необходимый для нашего блага, для нашего вразумленія, вопросъ, братія: «не принадлежимъ ли и мы къ числу людей, особенно виновныхъ въ голгоѳскомъ убійствѣ? Не возложило ли современное намъ общество на крестъ Христовъ особенно-тяжелой ноши грѣховъ— грѣховъ особенно-тяжкихъ и преступныхъ? Будемъ справедливы къ современному намъ обществу: въ немъ нельзя не видѣть вѣянія духа Христова. Въ немъ замѣтно много добрыхъ стремленій и начинаній; оно не на словахъ только, но и на дѣлѣ совершаетъ дѣла Христіанской любви, милосердія, правды. Оно много печется объ облегченіи участи меньшихъ братій,—о благосостояніи, свободѣ, развитіи ихъ. Это – утѣшительные признаки живущаго въ немъ духа Христова. Но вмѣстѣ съ пшеницею какъ сильно разрослись въ наше время и плевелы на нивѣ Христовой! Вмѣстѣ съ духомъ Христовымъ какъ замѣтно среди насъ удушающее, тлетворное дыханіе духа – антихристова! Въ нашемъ обществѣ есть круги, становящіеся все шире и шире, распространяющіе свое пагубное вліяніе все дѣятельнѣе и дѣятельнѣе, — въ которыхъ явно снова распинаютъ Сына Божія. Члены ихъ просвѣщены свѣтомъ ученія Христова, освящались таинствами, даже видимо принадлежатъ къ стаду Христову; но въ душѣ отреклись отъ Христа: они стараются раз-

вѣнчать Его—Царя славы, отнимаютъ у Него Божество и оставляютъ Ему одно человѣчество. Одни изъ нихъ поставляютъ свою славу въ томъ, чтобы глумиться надъ вѣковою, истинною святынею народа; другіе рукоплещутъ глумящимся и поощряютъ ихъ на новыя безчинія. Многими членами нашего общества съ какою-то злобною жадностію подхватывается каждое слово, по ихъ мнѣнію, метко унижающее Христа и Церковь: какъ будто вопросъ о Христѣ и Церкви есть вопросъ о злѣйшихъ врагахъ человѣчества... Злосчастно общество, въ которомъ есть члены, яростно снова распинающіе Сына Божія! Какъ бы не суждено было ему скоро восплакать о себѣ также, какъ восплакалъ о себѣ, по прорoчеству Христову, Христоубійственный народъ іудейскій... Духъ невѣрія къ добру не приводитъ. Какъ скоро поколебалось благоговѣніе ко Христу, вѣра въ Него и Его ученіе: становится шаткою, лишенною опоры вся нравственность христіанская, теряютъ свою силу всѣ правила, опредѣляющія законныя отношенія подданныхъ къ властямъ, властей къ подданнымъ, согражданъ другъ къ другу, и жизнь общественная повергается въ безпорядокъ. Исторія представляетъ не мало опытовъ того, какъ пагубно отступничество народовъ отъ Христа, къ какимъ горькимъ послѣдствіямъ приводитъ духъ вольномыслія, подъ вліяніемъ котораго общество снова распинаетъ Сына Божія. Христосъ не разъ поражалъ жезломъ желѣзнымъ враждебные Ему народы, раздробляя ихъ какъ сосудъ горшечника (Псал. 2, 9)... А въ жизни будущей — грозный судъ, страшная участь неизбѣжно ждетъ отступническое общество... Страшная!.. Если отвергшійся закона Моvсеева, при двухъ или трехъ свидѣтеляхъ, безъ милосердія наказывался смертію: то сколь

жесточайшему, думаете, мученію повиненъ будетъ тотъ, кто попираетъ Сына Божія и не почитаетъ за святыню кровь Завѣта, которою онъ освященъ и ругается надъ духомъ благодати? Страшно впасть въ руки Бога живаго»! (Евр. 10, 28. 29. 31). Какія скорбныя и плачевныя чувствованія возбуждаетъ въ душѣ нашей размышленіе при гробѣ Господнемъ о многихъ современныхъ намъ людяхъ! Страхъ за участь ихъ стѣсняетъ душу, когда подумаешь, что они могутъ не раскаяться, не исправиться, упорно благопріятствовать духу вольномыслія и нечестія, и пожать горькіе плоды неправдъ своихъ!

Страхъ, но не отчаяніе!.. Любовь Божія къ намъ грѣшнымъ неистощима; пути, которыми она ведетъ насъ ко спасенію, неизслѣдимы: Свидѣтель — Христосъ, крестною смертію Котораго спасъ насъ Богъ Отецъ. Будемъ съ вѣрою и надеждою молить Господа Бога о вразумленіи и исправленіи всѣхъ заблуждающихъ; будемъ всѣми мѣрами противодѣйствовать распространенію въ обществѣ духа вольномыслія, нечестія, невѣрія и распространять духъ Христовъ: и—Господь исхититъ всѣхъ насъ изъ—подъ власти тьмы и поставитъ въ царство возлюбленнаго Сына Своего. Аминь.

О МОНАШЕСТВѢ ПРОТИВЪ ПРОТЕСТАНТОВЪ.

«Стяжавъ силу божественнаго ума, монашеское любомудріе всегда созерцаетъ Создателя всяческихъ, ночью и днемъ всегда чтитъ Его и умилостивляетъ молитвами и служеніемъ» (*Созом.* Ц. И. кн. 1, гл. 12).

«Сіи мужи (Илія, Предтеча и ученики Христовы) были образами монашеской жизни, какъ можно видѣть изъ Евангелій и апостольскихъ Писаній. А послѣдующіе св. Отцы привели монашескій образъ жизни въ тотъ составъ, въ какакомъ онъ, по благодати Божіей, находится нынѣ; однако они не ввели въ православуню Вѣру новаго служенія Богу, и образъ жизни, ими установленный, не чуждъ ей и не страненъ, напротивъ онъ есть истинно ангельскій, божественный и достойный удивленія» (Отв. святѣйш. *Іереміи* П. К. Лютеранамъ).

Къ числу заблужденій, которыя упорно отстаиваютъ протестанты, относится и то, что они отвергаютъ монашескій образъ жизни; между тѣмъ какъ православная Церковь, усвояя ему названія: — житія небеснаго (1), ангельскаго (2), божественнаго и достойнаго удивленія (3), совершеннаго (4), всегда признавала и признаетъ его досточтимымъ (5), на основаніяхъ твердыхъ и непререкаемыхъ, а именно: на основаніяхъ св. Писанія и

(1) См. ниже прим. 200.

(2) См. пр. 1; также Воскр. Чт. г. XII, стр. 154 и 2-й епигр.

(3) См. епигр. 2-й.

(4) «Не должно удивляться, если и жизнь правильно живущихъ монаховъ называется совершенною (1-й отв. *Іерем.* Лютеранамъ).

(5) Конст. Двукратн. Соб. пр. 4.

Св. Преданія, двухъ богодарованныхъ источниковъ вѣроученія и нравоученія ([6]).

Предполагая представить и раскрыть эти основанія и защитить монашескій образъ жизни отъ несправедливыхъ нареканій протестантовъ, мы считаемъ нужнымъ прежде всего установить объ немъ понятіе и раскрыть на него православный взглядъ. — Что же такое жизнь монашеская?

Монашеская жизнь, по существу своему, есть жизнь подвижническая. Конечно, инокъ, какъ и всякій міряниpermanentнинъ-христіанинъ, обязанъ въ своей жизни совершать одно дѣло, одинъ общій подвигъ, состоящій въ томъ, чтобы, чрезъ исполненіе заповѣдей Божіихъ, по слову Апостола, *отложити намъ по первому житію ветхаго человѣка и облещися въ новаго, созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины* (Ефес. 4, 22 — 24), — иначе говоря: въ *усиліи* очиститься отъ страстей и преуспѣть въ добродѣтели. И потому жизнь и мірянина и инока, когда они заботятся о совершеніи труда, заповѣданнаго намъ Евангеліемъ, есть жизнь подвижническая; всѣ истинные христіане—борцы, подвижники, которые путемъ самоотверженія и любви *къ намѣренному текутъ, къ по-*

([6]) Какъ на выраженіе вселенскаго голоса Церкви касательно монашеской жизни, мы можемъ указать на 21 пр. гангрскаго Собора—помѣстнаго, но имѣющаго для насъ значеніе вселенское, такъ какъ этотъ Соборъ признанъ отъ V—VI-го вселенскаго Собора (прав. 2). Отцы гангрскаго Собора, сказавъ предварительно въ этомъ правилѣ, что они пріемлютъ и чтутъ благочестивое подвижничество и отшельничество отъ мірскихъ дѣлъ, какъ и обыкновенный образъ христіанской жизни, наконецъ замѣчаютъ, что въ этомъ случаѣ они руководствуются божественными писаніями и апостольскими преданіями, желая видѣть тоже и во всѣхъ членахъ Церкви: «и да речемъ вкратцѣ, желаемъ, да бываютъ въ Церкви вся, *принятая отъ божественныхъ писаній и апостольскихъ преданій*».

чести вышняго званія (Филип. 3, 14). Но подвижничество инока имѣетъ не мало особенностей, которыми оно отличается отъ обыкновенной жизни христіанина въ мірѣ,—противъ этихъ-то особенностей и ратуютъ протестанты. Какія это особенности?

Первая, главнѣйшая и существеннѣйшая особенность заключается во внутреннемъ основаніи монашества, по которому опредѣляется и весь составъ этого образа жизни. Такимъ основаніемъ служитъ особенное, благочестивое настроніе духа нѣкоторыхъ христіанъ къ тому, чтобы по преимуществу и даже исключительно *останавливаться* умомъ и всею душею на предметахъ Вѣры и, завися отъ особенной близости и сладости для сердца тѣхъ христіанъ мысли о Богѣ, царствѣ Божіемъ и спасеніи души, располагаетъ ихъ постоянно заниматься самоиспытаніемъ, Богомысліемъ и молитвою, словомъ—*созерцаніемъ*. Вотъ гдѣ начало и зародышъ монашеской жизни и подвижничества понимаемаго въ строгомъ смыслѣ слова — *ασκησις*!

Указанное нами основаніе представлено не произвольно. За насъ говоритъ:

I. *Голосъ самихъ св. подвижниковъ, св. отцевъ и учителей Церкви*. Они:

α) Побужденіе къ монашеской жизни указываютъ именно въ направленіи духа, располагающемъ христіанина непрестанно обращать мысль и всю душу къ предметамъ Вѣры ([7]), происходитъ ли оно отъ любви къ Богу, когда кто-либо, воспламенившись этимъ святымъ чувствомъ, желаетъ вполнѣ отдать свое сердце Богу, и

([7]) *S. Maximus* (Cent. II, de Charitate, cap. LIV): *μονάχος ἐςιν ὁ τῶν ὑλικῶν πραγμάτων τὸν νοῦν ἀποχορίσας καὶ δι' ἐγκρατέιας, καὶ ἀγάπης, καὶ ψαλμωδίας, καὶ προσευχῆς προσκαρτερῶν τῷ Θεῷ.*

въ Немъ одномъ жить всею душею,—отъ раскаянія, когда христіанинъ, въ сознаніи своей грѣховности, рѣшается вдали отъ мірской суеты и отъ развлеченій свѣта, посвятить свою жизнь покаянію,—или, наконецъ, отъ жажды будущаго царствія, производимой нерѣдко живымъ чувствомъ земной суеты, а чаще таинственно возбуждаемой благодатію, подъ спасительнымъ вліяніемъ которой христіанинъ, теряя всякую привязанность къ суетнымъ земнымъ благамъ, переселяется мыслію и сердцемъ въ міръ горній, будущій ([8]).

β) Главнымъ и первымъ занятіемъ инока поставляютъ самоиспытаніе, Богомысліе и молитву; а это необходимо предполагаетъ расположеніе христіанина къ постоянному созерцанію. Свидѣтельства увидимъ ниже.

γ) Наконецъ, называютъ монашествующихъ *философами*, а монашескую жизнь *философіею*,—съ одной стороны указывая тѣмъ, конечно, на существенное отличіе инока отъ мірянина—особенную сосредоточенность въ самомъ себѣ, особенную расположенность къ созерцанію, съ другой замѣчая, что эти философы, какъ христіане, отличаются отъ философовъ внѣшнихъ исполненіемъ на дѣлѣ тѣхъ правилъ, на которыхъ любятъ останавливать свой умъ, какъ на правилахъ, преподанныхъ Мудростію божественною. Въ томъ же смыслѣ къ жизни монашеской св. отцы прилагаютъ и названіе *жизни созерцательной*, отличая въ тоже время обыкновенную жизнь христіанина въ мірѣ названіемъ *жизни дѣятельной* ([9]).

([8]) *Лѣствичн.* въ русск. пер. слово 1, стр. 4.

([9]) Наприм.: *Isid. Pelus.* (ep. CXVI, l. 1) съ такими словами обращается къ одному иноку: *τί τῆς ἀρετῆς ἀψάμενος καὶ τῆς ἄκρας φιλοσοφίας γευσάμενος, εἰς κακίαν παλινοςεῖς;*—S. Chryzostom. (Hom. LV in Math.): *ἔςι καὶ πόλιν οἰκοῦντα τὴν τῶν μονάχων φιλοσοφίαν ζηλῶσαι.*—Jd. hom. XXI

II. *Жизнь св. подвижниковъ.* Разсматривая жизнь св. подвижниковъ и особенно пустынниковъ (анахоретовъ), мы со всею ясностію видимъ, что первымъ, главнымъ и любимѣйшимъ занятіемъ ихъ было духовное созерцаніе. Пламенѣя любовію къ Богу, вдали отъ мірской суеты, они постоянно, и при тѣлесныхъ трудахъ, имѣли умъ свой обращеннымъ къ единому на потребу и, живя съ единымъ Господомъ, съ Нимъ бесѣдовали день и ночь. Пр. Антоній В., становясь на молитву съ полуночи, нерѣдко продолжалъ ее до самаго утра и, когда восходящее солнце озаряло его первыми своими лучами, онъ какбы съ укоромъ обращался къ нему: «за чѣмъ, солнце, развлекаешь меня своими лучами? *Ужели хочешь похитить у меня созерцаніе истиннаго свѣта*» ([10])? Преп. Арсеній В. проводилъ обыкновенно цѣлую ночь въ бдѣніи и, когда предъ утромъ природа побуждала его заснуть, говорилъ: «иди сюда, злой рабъ» – и, нѣсколько заснувъ сидя, тотчасъ вставалъ. Пр. Исидоръ (скитскій) говорилъ о себѣ: «когда я былъ молодъ и жилъ въ сво-

---

in ep. ad. Ephes. de Juliano monacho: *οὗτος ἦν ἀνὴρ ἄγροικος, ταπεινός καὶ ἐκ ταπεινῶν, οὐδὲ ὅλως τῆς ἔξωθεν παιδείας ἔμπειρος, ἀλλὰ τῆς ἀπλάστου φιλοσοφίας πεπληρωμένος.* — Онъ же-о Предтечѣ, котораго въ одномъ мѣстѣ называетъ княземъ монаховъ: «Іоаннъ въ пустынѣ обиталъ, какъ на небѣ, *строго исполняя правила философіи*, и оттуда, подобно ангелу съ неба, исходилъ во грады,-подвижникъ благочестія, удостоенный вѣнца вселенной, и *философъ философіи, достойной неба*» (Бес. на Ев. отъ Мѳ. въ русск. пер. X, т. 1, стр. 185). См. также 16-ю его Бес. къ антіохійскому народу, гдѣ онъ сопоставляетъ монаховъ съ языческими философами. Вообще названіе монашествующихъ философами было употребительно особенно въ IV и V в. какъ у духовныхъ, такъ и свѣтскихъ писателей (см. *Созом.* Ц. II. кн. 1, гл. 12. 13; кн. 3, гл. 14; кн. 6, гл. 38 и т. д.). Названіе же монашеской жизни *созерцательною* и *созерцаніемъ* можно видѣть у св. *Григорія Богослова* (Тв. въ русск. пер. ч. 5, стр. 200; сн. ч. 1, стр. 20), у св. *Исаака Сирина* (Тв. въ р. пер. 1854 г. стр. 301), и др.

([10]) Воскр. Чт. г. XII, стр. 324.

ей келліи: ночь и день проходили у меня въ молитвословіи» ([11]). Весьма знаменательно по выраженію сущности и духа монашества также слѣдующее сказаніе. Авва Аммунъ изъ Раиѳа пришелъ однажды въ Клисму посѣтить Авву Сисоя и, видя, что старецъ скорбитъ объ удаленіи изъ пустыни, сказалъ ему: «что ты скорбишь, Авва? И что ты въ такой старости могъ бы сдѣлать теперь въ пустынѣ»? Старецъ, устремивъ на него печальный взоръ, сказалъ: «что ты говоришь мнѣ, Аммунъ? *Развѣ не довольно для меня было бы въ пустынѣ и одной свободы ума моего*» ([12])?

III. Наконецъ, за вѣрность представленнаго выше (внутренняго) основанія монашества ручается то, что *по этому основанію опредѣляются всѣ существенныя стороны или особенности, отличающія собственно составъ монашеской жизни,* притомъ — въ строгомъ аскетическомъ смыслѣ.

Эти особенности трoякаго рода: 1) въ отношеніи инока къ Богу, 2) въ отношеніи инока къ міру и 3) въ отношеніи къ самому иноку.

1. Отношеніе инока къ Богу, при расположеніи его постоянно заниматься мыслію и всею душею предметами Вѣры, выражается

α) ближайшимъ образомъ въ самоиспытаніи ([13]), Богомысліи и молитвѣ. *Созерцаніе*—первое его занятіе, душа всей его жизни и дѣятельности. «Прежде всего молись, заповѣдывалъ Антоній В. духовнымъ дѣтямъ своимъ — монахамъ, молись всегда и благодари Бога за все. Ча-

---

([11]) См. выше пр. 10.

([12]) Достоп. сказан. о подвижнич. св. и блаж отцевъ, стр. 303, 22.

([13]) Самоиспытаніе есть видъ богомыслія, только въ немъ мысль о Богѣ переносится человѣкомъ на себя самаго, для освѣщенія своего нравственнаго состоянія.

сто преклоняй колѣна свои въ молитвахъ, не лѣнись дѣлать это, чтобы не умереть тебѣ худою смертію» ([14]). «Ко Господу ты долженъ возводить умъ и помыслы, говоритъ св. Макарій Ег., и не содержать въ мысли ничего, кромѣ чаянія узрѣть Его» ([1]). «Христіанину, согласно съ св. Писаніями, должно, отрекшись отъ міра сего, въ которомъ съ Адамова преступленія погрязаетъ и уловляется умъ, преставиться и преселиться умомъ въ вѣкъ иной и мыслію пребывать въ горнемъ мірѣ Божества, какъ сказано: *наше житіе на небесѣхъ есть, отъ онудуже и Спасителя нашего І. Христа ждемъ*» (Фил. 3, 20) ([16]). Св. Василій В. въ одномъ изъ своихъ правилъ для монашесствующихъ говоритъ: «мы должны предпочитать молитву, какъ дѣло самое высокое и святое, всѣмъ занятіямъ внѣшнимъ, даже служенію ближнему; ибо І. Христосъ сказалъ Маѳѣ, что Марія избрала лучшую часть. Впрочемъ, обѣ были хороши и получили воздаяніе; потому что І. Христосъ, отдавъ предпочтеніе Маріи, не сказалъ, чтобы Маѳа перестала трудиться» ([17]). Но трудъ созерцанія отнюдь не отнимаетъ у инока внѣшнихъ трудовъ; его жизнь отнюдь не есть жизнь недѣятельная, праздная ([18]). Напротивъ трудъ для него необходимъ, чтобы онъ могъ удобнѣе сосредоточить свой умъ на *единомъ на потребу*, а такъ же и для другихъ святыхъ цѣлей, и — вполнѣ совмѣстимъ съ созерцаніемъ. Не говоримъ уже о занятіяхъ и трудахъ, прямо доставляющихъ пищу душѣ, како-

---

([14]) Воскр. Чт. ч. XII, стр. 301.
([15]) Въ русск. перев. Бесѣд. 49, 2.
([16]) Бесѣд. 24.
([17]) Constitut. cap. 1.
([18]) Какъ кажется протестантамъ. Vid. *Mosheim.* Histoir. Ecclesiast. tom. 1, pag. 284. 376. ed. Yverdon. 1776 an.

во чтеніе и изученіе св. Писанія и т. п. «Люби труды, повторялъ отецъ иночествующихъ своимъ дѣтямъ; они съ постомъ, молитвою и бдѣніемъ предохранятъ тебя отъ всѣхъ грѣховъ; потому что тѣлесные труды споспѣшествуютъ чистотѣ сердца, а чистота сердца содѣлываетъ человѣка способнымъ приносить духовные плоды» ([19]). «Поелику Господь нашъ I. Христосъ, говоритъ св. Василій В., сказалъ: достоинъ пищи не просто каждый человѣкъ, но трудящійся (Матѳ. 10, 10), поелику и Апостолъ повелѣваетъ работать и *дѣлать своима рукама благое*, чтобы можно было *подаяти требующему* (Ефес. 4, 28); то само собою слѣдуетъ, что мы должны ревностно трудиться. Ибо не должно думать, будто благочестіе служитъ предлогомъ къ лѣности, и состоитъ въ удаленіи отъ труда; напротивъ цѣлію его должно быть подвижничество, большіе труды и терпѣніе въ скорбяхъ, дабы и мы могли сказать: *въ трудѣ и подвизѣ, во бдѣніихъ множицею, въ алчбѣ и жаждѣ* (2 Кор. 11, 27). Такой образъ жизни полезенъ намъ не только для обузданія плоти, но и ради любви къ ближнимъ.... Съ другой стороны, нужно ли говорить, какое великое зло — праздность?... А такъ какъ нѣкоторые отказываются отъ работы, подъ предлогомъ молитвъ и псалмопѣнія, то должно знать, что хотя для каждаго изъ многихъ дѣлъ есть свое опредѣленное время, какъ говоритъ Екклезіастъ: *время всякой вещи* (3, 1), но для молитвъ и псалмопѣнія, равно какъ и для иныхъ занятій, удобно всякое время, такъ что въ ту самую минуту, когда мы работаемъ руками, можемъ благодарить Бога, какъ говоритъ Писаніе, *во псалмѣхъ и пѣніихъ и пѣснехъ духов-*

([19]) Воскр. Чтен. г. XII, стр. 299.

ныхъ (Колос. 3, 16), дѣлая это устами, если можно, если же не возможно, то сердцемъ. Такимъ образомъ, среди самыхъ трудовъ, мы можемъ совершать молитву. Намъ должно благодарить Бога за то, что Онъ даровалъ намъ и силу рукъ для совершенія работъ, и умъ, способный научиться искусству въ нихъ, и вещество, потребное какъ для художественныхъ орудій, такъ и для тѣхъ издѣлій, которыми занимаемся, а вмѣстѣ съ симъ должны просить Его, чтобы дѣла рукъ нашихъ совершались успѣшно и способствовали намъ благоугождать Ему, нашему Господу. Когда же мы, при всякомъ занятіи нашемъ, какъ сказано, будемъ испрашивать у Бога успѣховъ и благодарить за дарованную намъ способность трудиться, когда будемъ всегда имѣть въ виду ту цѣль, чтобы благоугождать Ему; то чрезъ это предохранимъ душу отъ разсѣянія. Ибо еслибъ нельзя было въ этомъ случаѣ такъ поступать; то какъ бы можно было согласить слова Апостола: *непрестанно молитеся* (1 Сол. 5, 18), и: *ночь и день дѣлающе*» (2 Сол. 3, 8) [20].

β) Далѣе,—отношеніе инока къ Богу выражается всегдашнимъ *покаяніемъ*. Инокъ, съ одной стороны, не развлекаемый попеченіями житейскими, слѣдя постоянно, при свѣтѣ Закона Божія, за внутреннимъ своимъ состояніемъ и разбирая всѣ свои поступки, слова, мысли, намѣренія,—а съ другой стороны, созерцая безпредѣльныя совершенства Божіи и памятуя о безчисленныхъ благодѣяніяхъ, подаваемыхъ Господомъ намъ грѣшнымъ,—не можетъ не скорбѣть о своихъ грѣхахъ, не можетъ не имѣть сокрушенія сердечнаго, спасительной печали по Бозѣ, — потому что при этомъ не можетъ не замѣчать

---

(20) Прав. простр. изл. въ отв. на вопр. XXXVII, въ Хр. Чт. 1834, ч. 3, стр. 115 — 119.

своего недостоинства предъ Богомъ и не усматривать тяжести, по-видимому, и не тяжкихъ грѣховъ. «Монашеское житіе, говорятъ Отцы шестаго вселенскаго Собора (пр. 43), изображаетъ намъ жизнь покаянія». На это, конечно, намекая, древніе назвали островъ Канопу, извѣстный прежде крайнимъ растлѣніемъ нравовъ, *островомъ покаянія*,—съ тѣхъ поръ, какъ на немъ поселились иноки Тавеннскіе ([21]). Въ этомъ отношеніи бл. Іеронимъ и другіе жизнь инока не рѣдко называютъ *жизнію плачущаго*. «Обязанность монаха, говоритъ Іеронимъ, не учить, а плакать» ([22]). Св. Лѣствичникъ признаетъ такъ же дѣломъ настоятельной нужды пріобрѣсть подвижнику духъ покаянный и плачь по Бозѣ, называя этотъ плачь «Божіею любовію воспаленной души заматорѣвшимъ сѣтованіемъ, предшествующимъ блаженному ея спокойствію»,—и даетъ разумѣть, что это не есть какое-либо мрачное, безотрадное стенаніе ([23]), душевная непрестанная мука. Напротивъ, «если кто нашелъ это блаженное и благодатное рыданіе, то онъ ощущаетъ внутри себя истинное духовное веселіе» ([24]). Притомъ покаяніе онъ ставитъ въ связи съ самоиспытаніемъ и даетъ понять, что покаяніе необходимо выражается во внѣшнихъ подвигахъ самоумерщвленія. «Кающійся, по его словамъ, есть непостыдный самоосужденникъ, и покаяніе есть непрестанное тѣлесной немощи отверженіе. Кающійся истя-

---

(21) *Hieron*. in praefat. ad. reg. Pach.—Vales. annotat. in Sozom l. III, c. 14.

(22) Epist. ad Riparium.

(23) *Меланхолія*, какъ говорятъ протестанты, которая побуждаетъ человѣка къ строгости къ самому себѣ и съ самоистязанію. *Mosheim*, Hist. Ecclesiast. 2 siecl. tom. 1, pag. 202; siecl. tom. 1, pag. 284; 5 siecl. t. 1, p. 487.

(24) Сл. 7, гл. 49, 15, 37, 54, 70.

зуетъ самаго себя» (25). Эта мысль видна и въ слѣдующихъ словахъ св. Златоуста: «самая одежда Іоанна (Предтечи) была знакомъ и царскаго достоинства и покаянія» (26). Такимъ образомъ внѣшніе подвиги самоумерщвленія, какъ-то: постоянный постъ, трудъ, бдѣніе и т. п. составляютъ только одну сторону покаянія, которое долженъ стяжать инокъ, именно — сторону внѣшнюю. Но въ отношеніи къ нимъ св. подвижники учили всегда соблюдать благоразуміе и умѣренность, какъ для того, чтобы, предаваясь имъ безъ мѣры, подвижникъ не возмечталъ о себѣ и не впалъ въ гордость, отнимающую все доброе значеніе у нашихъ подвиговъ, такъ и для того, чтобы изнуренное тѣло не отказалось служить духу. «Мы видѣли, говорилъ однажды Антоній В. собравшимся къ нему братіямъ, что многіе истощали свое тѣло чрезвычайнымъ постомъ, бдѣніями, удаленіемъ въ пустыню, предавались весьма многимъ и изнурительнымъ трудамъ, терпѣли нищету, питали въ сердцѣ своемъ презрѣніе ко всѣмъ мірскимъ благамъ, такъ что не заботились о пріобрѣтеніи для себя даже дневнаго пропитанія, и все, что только имѣли, раздавали бѣднымъ; однако сіи люди, послѣ всего этого, преклонились ко злу, и, лишившись всѣхъ тѣхъ добродѣтелей, сдѣлались непотребными. Причиною же ихъ такого жалкаго состоянія было не другое что, какъ тó, чтó они не имѣли добродѣтели самоиспытанія и благоразумія» (27). Св. Василій В. такъ-же,

(25) Сл. 5, гл. 1.

(26) Бесѣд. на Еванг. отъ Матѳ. въ русск. пер., т. 1, стр. 184. Нѣсколько ниже св. Златоустъ обращается къ слушателямъ съ такими словами: «чтожъ, скажете? Такъ не прикажешь ли и намъ вести жизнь суровую (т. е. подобную жизни Іоанна)? Не приказываю, но совѣтую и прошу. Если же для васъ это не возможно; то, хоть оставаясь въ городахъ, будемъ совершать покаяніе». См. стр. 188.

(27) Воскр. Чт. г. XII, стр. 325.

хотя признаетъ, что «какъ полнота тѣла и хорошій цвѣтъ отличаютъ атлета, такъ сухость и блѣдность, производимыя воздержаніемъ, суть признаки подвижника на пути заповѣдей Христовыхъ» ([28]); однакожъ требуетъ въ подвигахъ и умѣренности. «Для соблюденія надлежащаго правила воздержанія, говоритъ онъ, не должно ни искать удовольствій, ни изнурять тѣло излишними истязаніями. Будемъ избѣгать крайности въ этихъ двухъ вещахъ, чтобы съ одной стороны тѣло, пользуясь излишнимъ послабленіемъ, не возмущалось противъ души, и чтобы съ другой намъ не дойти до безсилія исполнять заповѣди Божіи. Ибо душа терпитъ одинаковый вредъ— и когда тѣло не подчиняется ей, и когда оно обезсилено строгостями, такъ что остается безъ движенія и дѣйствія. Боль, которую оно терпитъ, влечетъ душу къ землѣ, для пособія ему, и препятствуетъ ей возноситься къ созерцанію вещей небесныхъ» ([29]).

Такимъ образомъ отношеніе инока къ Богу отпечатлѣвается двумя особенностями: постояннымъ *созерцаніемъ* и *покаяніемъ*.

2. Двумя же особенностями обозначается отношеніе инока и къ міру. Міръ составляютъ лица, среди кото-

---

(28) Прав. простр. излож. въ отв. на вопр. XVII, въ Христ. Чтен. 1834 г., част. 2, стр. 122.

(29) Tract. asc. 3, c. 3. — Авва Іосифъ спросилъ Авву Пимена: какъ должно поститься? Авва Пименъ отвѣчалъ: «надобно, по моему мнѣнію, ѣсть каждый день, но ѣсть не много, не досыта... Отцы, какъ сильные въ добродѣтели, нашли, что лучше ѣсть каждый день понемногу, и показали намъ путь царскій». См. Достопам. сказан. о подвижн. св. и бл. Отц. стр. 235, 31; 326, 15; такъ же Воскр. Чт. г. XII, стр. 293. — Послѣ этого, очевидно, и нелѣпо и грубо нареканіе протестантовъ на внѣшніе подвиги самоумерщвленія, будто они составляютъ видъ медленнаго самоубійства. Voyez Dict. de Theolog. ed. par Bergier tom. 5, pag. 357.

рыхъ мы живемъ, и вещи, которыми пользуемся. Живя всѣмъ своимъ умомъ и всею душею въ Богѣ и съ Богомъ, имѣя попеченіе только о благоугожденіи Богу и спасеніи своей души и, пребывая постоянно въ молитвѣ и вообще въ духовномъ созерцаніи, инокъ-подвижникъ естественно—

α) Ищетъ *уединенія* и удаляется отъ общества, поселяясь или одиноко, или въ кругу немногихъ, подобныхъ ему, искателей царства Божія, и оставляя при этомъ отца, мать, братьевъ и всѣхъ близкихъ къ нему въ мірѣ. Однакожъ это не значитъ, чтобы инокъ не имѣлъ въ себѣ любви къ нимъ и ко всѣмъ ближнимъ,— любви, заповѣданной Господомъ, или чтобы подавлялъ въ себѣ естественное влеченіе къ тѣмъ, съ кѣмъ онъ одной плоти и крови, или чтобы презиралъ ихъ ([30]). Нѣтъ, — онъ любитъ своихъ ближнихъ по заповѣди Господа — какъ самаго себя; онъ уважаетъ ихъ, какъ братьевъ о Господѣ, считая себя первымъ грѣшникомъ; но удаляется отъ нихъ и уединяется, чтобы со всею свободою предаваться созерцанію, которое сладостно для его сердца и въ которомъ онъ видитъ незамѣтную, быть можетъ, для другихъ, кромѣ его, великую пользу для своей души. «Мы, монахи, пишетъ пр. Исаакъ Сиринъ, почитаемъ уединеніе не потому, чтобы избавиться отъ дѣлъ милосердія, но потому, что стараемся, сколько возможно, удаляться отъ житейскихъ заботъ и попеченій, — не съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы противостать нуждѣ, когда она встрѣтится, но ищемъ уединенія для того, чтобы пребывать въ непрестанномъ Богомысліи, посредствомъ котораго мы гораздо лучше можемъ очиститься отъ скверны

([30]) Какъ говорятъ протестанты. См. Diction. ed. par *Bergier*, t. 1, pag. 115. *Mosheim*. Histoir. Ecclesiast. t. 1, pag. 283 et 284.

и приблизиться къ Богу. Если же, по обстоятельствамъ, придетъ какая необходимая нужда, то намъ не должно нерадѣть о ней» ([31]). Конечно, при этомъ побужденiи къ уединенiю у подвижника могутъ быть и другiя, напр. то, что общенiе съ тѣми, которые не заботятся объ исполненiи воли Божiей, можетъ подавать соблазны душѣ; тѣмъ не менѣе оно остается главнымъ и кореннымъ. Потому-то и св. Василiй В., высказавъ нѣкоторыя изъ побужденiй къ уединенiю, главнымъ образомъ останавливается на томъ, что мы должны непрестанно пребывать въ молитвѣ. «Дабы намъ, говоритъ онъ, ни посредствомъ очей, ни посредствомъ слуха, не получать побужденiй ко грѣху и не привыкнуть къ нему непримѣтно; дабы не оставить въ душѣ своей, къ ея вреду и погибели, какбы образы видимаго и слышимаго; дабы наконецъ могли мы постоянно пребывать въ молитвѣ: для сей цѣли преимущественно должны мы жить уединенно. Тогда въ состоянiи мы будемъ преодолѣть прежнiе навыки, по внушенiю которыхъ провождали жизнь, противную заповѣдямъ Христовымъ, и получимъ возможность истребить скверны грѣховныя, посредствомъ неутомимой молитвы и постояннаго размышленiя о волѣ Божiей; а таковому размышленiю и молитвѣ, при многолюдствѣ, развлекающемъ душу и занимающемъ ее дѣлами житейскими, предаваться нельзя.... Душа, будучи отвлекаема отъ драгоцѣннѣйшаго памятованiя о Богѣ смятенiемъ и недосугами, которые порождаетъ мiрская жизнь, не только лишается радости и веселiя въ Богѣ, утѣшенiя о Господѣ и наслажденiя словесами Его, не будучи въ состоянiи сказать: *помянухъ Бога и возвелих-*

([31]) Посл. къ пр. Симеону Чудотв., въ Хр. Чт. 1821 г., ч. 3, стр. 130.

ся (Пс. 76, 4), или: *коль сладка гортани моему словеса твоя, паче меда устомъ моимъ* (Пс. 118, 103), но даже привыкаетъ къ презрѣнію и совершенному забвенію судовъ Божіихъ» ([32]). Эта особенность монашества, какъ и другія, опредѣлена и положительными канонами Церкви. Такъ 4–е пр. четвертаго вселенскаго, халкидонскаго Собора гласитъ: «монашествующіе въ каждомъ градѣ и странѣ, да соблюдаютъ безмолвіе, да прилежатъ токмо посту и молитвѣ, безотлучно пребывая въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ они отреклись отъ міра, да не вмѣшиваются ни въ церковныя, ни въ житейскія дѣла, и да не пріемлютъ въ нихъ участія, оставляя свои монастыри: развѣ токмо когда будетъ сіе позволено епископомъ града, по необходимой надобности».

β) Инокъ принимаетъ на себя обѣтъ *нестяжательности*. Онъ отрекается отъ стяжаній не потому, чтобы не видѣлъ въ нихъ средствъ для вспоможенія своимъ ближнимъ и особенно меньшимъ братіямъ о Христѣ, или чтобы думалъ жить на чужой счетъ ([33]); но потому, что стяжанія обыкновенно требуютъ отъ человѣка не мало заботъ и попеченій и о пріобрѣтеніи, и сбереженіи, и о самомъ ихъ употребленіи, хотя бы человѣкъ и не имѣлъ пристрастія къ нимъ, не говоря уже о томъ, что въ заботахъ о стяжаніяхъ, при настоящемъ поврежденіи человѣка, незамѣтно можетъ приковаться къ нимъ его мысль и сердце. Между тѣмъ для инока ничего нѣтъ сладостнѣе, какъ своимъ умомъ витать, по выраженію одного св. Отца, въ горнемъ мірѣ Божества. Проникнутый мыслію о единомъ

---

(32) Прав. простр. изл. въ отв. на вопр. VI, въ Хр. Чт. 1834, ч. 1, стр. 234. 236.

(33) Протестантамъ хочется видѣть въ нестяжательности инока тунеядство. Dict. *Bergier*. t. 5, pag. 357; t. 8, pag. 366.

Господѣ и заботою о спасеніи своей души, онъ естественно оставляетъ безъ вниманія свои стяжанія, ограничиваясь только вещами первѣйшей необходимости и во всемъ возлагая упованіе на Бога, Которому въ духовномъ созерцаніи предстоитъ день и ночь. «Что умъ, развлеченный различными заботами, пишетъ св. Василій В., не можетъ надлежащимъ образомъ дѣлать то, чего желаетъ, это подтверждаетъ Господь сими словами: *никтоже можетъ двѣма господинома работати,* и еще: *не можете Богу работати и мамонѣ* (Матѳ. 6, 24). Посему надобно избрать одно небесное сокровище, дабы имъ плѣнить сердце. Ибо сказано: *идѣже сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше* (ст. 21). Если мы сохраняемъ для самихъ себя какое-нибудь земное стяжаніе и тлѣнное богатство, такъ что умъ погрязаетъ въ немъ, какъ бы въ какой тинѣ; то душа никогда не вознесется къ созерцанію Бога и не почувствуетъ желанія небесныхъ благъ, принадлежащихъ намъ по обѣтованію» ([34]). Пр. Нилъ объясняетъ духъ нестяжательности, говоря: «нестяжательный посмѣвается настоящему, возносится выше и выше, отрѣшается отъ земнаго, жительствуетъ въ горнемъ, ибо крылья у него легки и не отягчены заботами» ([35]); опредѣляетъ и самыя степени ея, на которыхъ она составляетъ отличіе инока отъ мірянина. На первой степени онъ поставляетъ тѣхъ, о которыхъ говоритъ Апостолъ въ посланіи къ Евреямъ (11, 37. 38) и которые имъ подражаютъ. «Они, пишетъ пр. Нилъ, занимались единственно Богомъ и попеченіемъ о своей душѣ, которую Онъ сотворилъ. Они почти совсѣмъ не обращали вниманія на тѣло; они отнюдь не дѣлали за-

([34]) Прав. простр. изл. въ отв. на вопр. VIII, въ Хр. Чт. 1834, ч. 1. стр. 250.

([35]) Воскр. Чт. г. XI, стр. 395.

паса на будущее время: ихъ житница была въ волѣ Божіей. Другіе (это вторая степень), разумно имѣя попеченіе о тѣлѣ для его поддержанія и опасаясь, чтобы оно не изнемогло, раздѣляли свое время между трудомъ и молитвою, отдавая труду столько времени, сколько нужно было для временныхъ нуждъ, и посвящая весь остатокъ его молитвѣ, чтенію св. Писанія и другимъ упражненіямъ духовнымъ: и такая нестяжательность вещь прекрасная и достойная уваженія» ([36]). Нестяжательность же на слѣдующихъ степеняхъ, по словамъ св. Отца, уже не составляетъ отличительнаго свойства инока и свойственна собственно только мірянину. Церковь съ своей стороны постановляетъ: «монахи не должны имѣти ничего собственнаго, но все имъ принадлежащее да утверждается за монастыремъ. Ибо блаженный Лука о вѣрующихъ во Христа и представляющихъ собою образъ монашескаго общежитія глаголетъ: *яко ни единъ что отъ имѣній глаголаше свое быти, но бяху имъ вся обща*» (Дѣян. 4, 32) ([37]).

3. Наконецъ, въ отношеніи къ самому иноку его благочестіе обозначается также двумя чертами, полагающими различіе между нимъ и христіаниномъ міряниномъ, проводящимъ обыкновенный образъ жизни. Одна черта относится къ тѣлу, другая—къ душѣ подвижника (непосредственно).

α) Будучи занятъ постоянно мыслію о Богѣ и вѣчномъ спасеніи, предстоя умомъ предъ престоломъ Господа, подобно Ангеламъ, которые *покоя не имутъ день и нощь, глаголюще: святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель* (Апок. 4, 8), подвижникъ—инокъ по тому самому не мо-

([36]) Vies des Pères des desert. d'Orient. tom. 4, pag. 469 et 470.
([37]) Констант. Двукратн. Соб. пр. 6.

жетъ не желать и не искать совершеннѣйшей чистоты, не только по духу, но и по плоти. Отсюда и проистекаетъ то, что онъ обрекаетъ себя на *дѣвство*, на жизнь безбрачную, посвящая Богу всецѣло — не только душу, но и тѣло, какъ храмъ Божій,—тѣмъ болѣе, что жизнь брачная неизбѣжно отвлекала бы его отъ драгоцѣннѣйшаго для него занятія — Богомыслія и молитвы. Эта мысль высказывается еще у Тертулліана, который въ одномъ мѣстѣ обращается къ своей супругѣ съ слѣдующими словами о дѣвственницахъ своего времени: «посмотри на сестръ нашихъ, которыхъ имена у Господа. Не взирая ни на красоту, ни на возрастъ, они предпочитаютъ святую чистоту супружеству, хотятъ быть лучше невѣстами Божіими, для Бога прекрасными, для Бога дѣвами. Съ Нимъ живутъ онѣ, съ Нимъ бесѣдуютъ, съ Нимъ обращаются день и ночь» ([38]). «Забыла я родителей, возжелавъ твоей благодати, Слове, поетъ гимнъ Христу Спасителю одна изъ дѣвственницъ въ Симпосіонѣ св. Меѳодія; забыла лики сверстницъ дѣвъ, забыла то, что мною хвалились бы мать и сродники. Ты сталъ для меня всѣмъ, Христе. Тебѣ посвящаю себя чистою, и съ свѣтильникомъ свѣтоноснымъ срѣтаю Тебя, Женише» ([39]). «Дѣвѣ, посвятившей себя Господу Богу, равно и монашествующимъ, говорятъ отцы халкидонскаго Собора, не дозволяется вступать въ бракъ. Аще же обрѣтутся творящіе сіе: да будутъ лишены общенія церковнаго» (пр. 16).

β) Отрекаясь въ дѣвствѣ отъ удовлетворенія законной потребности тѣлесной природы, вслѣдствіе пробужденія

([38]) Ad Uxor. lib. 1, cap. 4.

([39]) Combefis. Biblioth. Graec. pp. auctuar novis. par. 1, *Method. Tyr.* Orat. 6, pag. 64 et sq.

и перевѣса высшихъ потребностей — духовныхъ, подвижникъ въ тоже время для болѣе удобнаго и вѣрнаго удовлетворенія ихъ отрекается въ *послушаніи* своей воли, въ которой корень поврежденія и растлѣнія души. Пребывая непрестанно въ Богомысліи, молитвѣ и самоиспытаніи, онъ приходитъ къ смиренному сознанію своихъ немощей, недовѣрію къ своей волѣ, какъ волѣ злой и развращенной, — и самое даже дѣло спасенія своего ввѣряетъ своему духовному отцу и руководителю, съ полвымъ довѣріемъ къ его волѣ, какъ волѣ самаго Христа, какъ волѣ самаго Бога. Не говоримъ уже о томъ, что подчиняется всѣмъ общимъ правиламъ монашеской жизни и особливымъ, установленнымъ правиламъ той обители, въ которой проводитъ жизнь, и, наконецъ, всѣмъ властямъ, отъ которыхъ зависитъ. Потому-то св. Ефремъ Сиринъ, изобразивъ, въ чемъ состоитъ самоотверженіе и послушаніе, указываетъ для него потомъ ту цѣль, чтобы «*возможно было совершенно не имѣть попеченія*, съ радостію исполняя только то, что кому приказано» ([40]). «Послушаніе, говоритъ св. Лѣствичникъ, есть отверженіе своея души, есть гробъ воли, отложеніе своего разсужденія, есть недовѣренность къ самому себѣ во всѣхъ добродѣтеляхъ до конца жизни, есть нелицемѣрное, всецѣлое преданіе себя и даже спасенія другому. Въ такомъ видѣ, и только въ такомъ, послушаніе истинно благополезно для подвижника... Истинные послушники избрали *самый короткій и непродолжительный путь;* они море житейское переплываютъ, будучи поддерживаемы по-верхъ воды чужими руками» ([41]). Церковь и на эту сторону монашеской жизни обращаетъ вниманіе, какъ

([40]) Тв. св. Отц. 1848 г., том. XII, стр. 97.
([41]) Слово 4, стр. 32. 33. 34.

и на другія и постановляетъ: «отнюдь никого не сподобляти монашескаго образа, безъ присутствованія при семъ лица, долженствующаго пріяти его къ себѣ въ послушаніе, и имѣти надъ нимъ начальство, и воспріяти попеченіе о душевномъ его спасеніи. Сей да будетъ мужъ боголюбивый, начальникъ обители, и способный спасти душу новоприводимую ко Христу» ([42]).

Такимъ образомъ весь составъ монашеской жизни опредѣляется слѣдующими особенностями, отличающими ее отъ обыкновенной христіанской жизни: она есть жизнь *созерцательная*, *покаянная*, *уединенная*, *нестяжательная*, *дѣвственная и послушническая* ([43]).

Наконецъ, если помотримъ на *самое избраніе монашеской жизни* и вступленіе въ чинъ монаховъ, то найдемъ новую черту въ монашествѣ. Вступая въ монашество, каждый торжественно предъ церковію и алтаремъ произноситъ *обѣтъ житія иноческаго* и тѣмъ скрѣпляетъ и запечатлѣваетъ свою рѣшимость проводить монашескій образъ жизни и оставаться ему неизмѣнно вѣрнымъ. Таковы и положительныя правила Церкви. «Мы должны не безъ испытанія безвременно пріимати избирающихъ житіе монашеское, говорятъ отцы трулльскаго Собора (пр. 40) но и въ отношеніи къ нимъ соблюдати преданное отъ отцевъ постановленіе, и *сего ради должны пріимати обѣтъ жизни по Бозѣ*, яко уже твердый и происходящій отъ вѣденія и разсужденія послѣ полнаго раскрытія раз-

---

(42) Двукратн. соб. пр. 2.

(43) Указанныя нами особенности монашеской жизни: а) суть особенности *общія* всему православному монашеству; б) особенности *коренныя* и основныя, такъ что всѣ частнѣйшія правила монашескихъ уставовъ по нимъ опредѣляются, изъ нихъ выводятся и ими связуются въ одно стройное цѣлое, хотя, по различію временныхъ, мѣстныхъ и другихъ обстоятельствъ, они представляютъ значительное разнообразіе.

ума». Въ православной Церкви на этотъ случай существуютъ и опредѣленные чины постриженія: *послѣдованіе малыя схимы* и *послѣдованіе великаго ангельскаго образа.*

Итакъ, имѣя въ виду всѣ стороны монашеской жизни, мы можемъ опредѣлить ее такъ: *монашество есть свободный, по особенной любви къ благочестію подъемлемый и силою торжественнаго обѣта, скрѣпляемый подвигъ созерцанія, покаянія, уединенія, нестяжательности, дѣвства и послушанія.*

Уже одинъ взглядъ человѣка, не предубѣжденнаго, на монашескую жизнь въ томъ видѣ, въ какомъ она представлена здѣсь, можетъ убѣдить его съ перваго раза, что этотъ образъ жизни не заключаетъ въ себѣ ничего несообразнаго съ нравственнымъ ученіемъ, преподаннымъ Христомъ Спасителемъ и Апостолами. Гдѣ же причина того, что протестанты нападаютъ не рѣдко съ ожесточеніемъ на этотъ образъ жизни? — Она заключается вообще въ томъ духѣ, въ томъ направленіи, которому они слѣдуютъ, а частнѣе — въ томъ понятіи, какое они при этомъ произвольно составили о монашествѣ.

Направленіе, котораго держатся протестанты, есть направленіе раціоналистическое, которое не хочетъ въ дѣлѣ вѣры и благочестія руководствоваться высшимъ авторитетомъ, которое не держитъ своего разума въ послушаніи вѣрѣ, и, съ одной стороны, обращаясь къ св. Писанію, старается изъяснять его только по собственнымъ соображеніямъ разума, произвольно ([44]), съ другой — отвергаетъ св. Преданіе, такъ какъ имъ ограничивается

([44]) Протестанты, правда, говорятъ, что разумъ Слово Божіе объясняетъ Словомъ же Божіимъ, а не произвольно; но въ существѣ дѣла и здѣсь началомъ объясненія св. Писанія остается тотъ же разумъ, сводящій и сообраюжащій его мѣста.

своеволіе разума, и голосъ Церкви, хранительницы и истолковательницы св. Писанія и св. Преданія. Касаясь области Богопочтенія, это направленіе даетъ знать о себѣ тѣмъ, что всегда стремится къ отверженію внѣшней стороны Богопочтенія, и, признавая внутреннее служеніе Богу духомъ, отвергаетъ внѣшнія дѣла благочестія и Богопочитанія. И причина понятна. Оно явилось на Западѣ, какъ естественное противодѣйствіе духу папства, стремившемуся удержать въ рабствѣ у себя умы западныхъ христіанъ, чтобы чрезъ то упрочить въ нихъ вѣру во вселенское главенство и непогрѣшимость римскаго епископа,—какъ крайность, вызванная направленіемъ западной Церкви, раскрывшимся въ ней со всею силою, по отдѣленіи ея отъ Церкви восточной, при которомъ богослуженіе на Западѣ мало по малу обременялось множествомъ обрядовъ, даже оскорбляющихъ благочестивое чувство (45), а соотвѣтственно тому и жизнь христіанъ останавливалась большею частію на внѣшности благочестія, не проникаясь его духомъ (46). Начавшись на Западѣ съ XII в. (47), указанное нами раціоналистическое направленіе постоянно усиливалось, пока наконецъ въ XVI в. не произвело реформаціи со всѣми ея смутами. Уже сего одного на-

(45) Таковъ напр. былъ въ средніе вѣка на Западѣ *праздникъ осла.*

(46) Отсюда выродились *самоубійцы* или флагелланты (flagellantes), бичевавшіе себя до крови, съ чаяніемъ за это благоволенія Божія, и съ увѣренностію, что бичеваніе замѣняетъ всѣ таинства Церкви (XIV в.).

(47) Первый торжественно заговорилъ о свободѣ разума *Абелардъ*, потомъ-его ученикъ *Арнольдъ Бресчіанскій*. Въ томъ же вѣкѣ (XII) появились *Вальденсы*, порицавшіе римскую церковь за то, будто въ ней все превращено въ суевѣріе, обманъ, идолопоклонство и пр. Въ XIV в. *Виклефъ* обращается къ поношенію монаховъ, папы и злоупотребленій римской Церкви и высказываетъ свою нерасположенность принимать таинства въ своемъ мнѣніи, будто тѣлесное присутствіе Христово въ Евхаристіи не есть истинное и существенное.

правленія было достаточно, чтобы его послѣдователямъ возстать тогда противъ монашескаго образа жизни, имѣющаго одну сторону, несогласную съ ихъ понятіями — внѣшнюю строгость; но ихъ не могло не поражать при этомъ еще состояніе монашества западнаго. Въ ученіе о монашествѣ привнесено было на Западѣ, не мало неправыхъ мнѣній, напр. съ нимъ связывалась (что остается и до сихъ поръ) мысль о преизбыточествующихъ заслугахъ. Монашеская дисциплина въ однихъ орденахъ была совершенно ослаблена, въ другихъ до крайности строга. Монашескіе ордена, вмѣсто цѣлей небесныхъ, преслѣдовали земныя цѣли папъ, особенно францискане и доминикане:—первые, сурово набожные, дѣйствовавшіе на низшій классъ народа, но вообще отличавшіеся невѣжествомъ и суевѣрными понятіими,—послѣдніе, вообще возвышавшіеся надъ толпою ученостью, занимавшіе почетныя должности, и, въ пользу апостольскаго престола, дѣйствовавшіе на высшіе слои общества, готовые, изъ опасенія за Вѣру, зажигать коры, при каждой новой попыткѣ ума человѣческаго открыть истину въ той или другой области познанія. Такимъ образомъ, требуя преобразованія западной Церкви, ея члены—раціоналисты на ряду съ таинствами, иконопочитаніемъ и обрядами церковными, возстали и противъ монашества,— за внѣшней, несогласной съ ихъ направленіемъ стороной монашества, упустивъ изъ виду его духъ ([48]). Такой взглядъ протестантовъ на монашескую жизнь яснѣйшимъ образомъ высказанъ въ августанскомъ исповѣданіи, гдѣ говорит-

([48]) Не удивительно, что при этомъ недостатки, замѣчаемые ими въ жизни монашествующихъ своего времени, переносили они на самыя начала монашества и такимъ образомъ представляли въ искаженномъ видѣ тѣ или другія обѣты монашества. Vid. *Lutheri* de Votis monasticis. Opp. t. 2. edit. Vittebergae. 1551.

ся: «преданія (человѣческія) помрачили заповѣди Божіи; потому что преданія далеко предпочитались заповѣдямъ Божіимъ. Думали, что все христіанство состоитъ въ соблюденіи извѣстныхъ праздниковъ, обрядовъ, постовъ, облаченій. Этого рода соблюденію были усвоены почетнѣйшія названія—*жизни духовной* и *жизни совершенной*: между тѣмъ какъ повелѣнія Божіи въ отношеніи къ названію не походили для себя никакой похвалы. Что отецъ семейства воспитывалъ дѣтей, что мать раждала ихъ и князь занимался дѣлами правленія, это считали дѣлами человѣческими, несовершенными и гораздо худшими тѣхъ блестящихъ дѣлъ. И это заблужденіе сильно мучило совѣсти людей, которые скорбѣли отъ того, что они держатся несовершеннаго образа жизни — въ супружествѣ; удивлялись монахамъ и подобнымъ людямъ, ложно думая, что ихъ дѣла болѣе угодны Богу» (49). Тотъ же самый взглядъ высказывается и въ переписке виттембергскихъ богослововъ съ константинопольскимъ патріархомъ Іеремією. «Очень можно опасаться, писали они, что, когда избирается ангельская жизнь (такъ нѣкоторые зовутъ монашество), не попадаютъ ли люди въ тотъ лабиринтъ, отъ котораго продостерегаетъ Апостолъ, говоря: *никтоже васъ прельщаетъ изволеннымъ ему смиренномудріемъ и службою Ангеловъ, яже не увѣдѣ уча, безъ ума дмяся отъ ума плоти своея*. Павелъ здѣсь, конечно, предостерегалъ неосторожныхъ христіанъ не отъ обычныхъ только суевѣрій Іудеевъ, но и отъ новыхъ, о которыхъ предвидѣлъ, что они вкрадутся въ Церковь. Умы людей такъ легко поражаются блескомъ монашескаго служенія и обѣтовъ, что уже не цѣнятъ

(49) *August. confess.*-Vid. Act. et script. theolog. vittemberg. et Patriarch. Hierem. 1584 an. pag. 33. 34.

обыкновенныхъ и ежедневныхъ обязанностей благочестія и выдуманнымъ вновь удивляются безъ мѣры. И избирающіе этотъ родъ жизни, много отличающійся отъ обыкновенной жизни даже людей благочестивыхъ, легко впадаютъ въ фарисейство, такъ что другихъ презираютъ, а себя считаютъ слишкомъ совершенными и говорятъ: *Боже, хвалу тебѣ воздаю, яко нѣсмь, якоже прочіи человѣцы, хищницы, неправедницы, прелюбодѣе, или якоже сей мытарь. Пощуся два краты въ субботу, десятину даю отъ всѣхъ, елика притяжу*... Мы помнимъ такъ же, что̀ Павелъ говорилъ о тѣлесныхъ упражненіяхъ, которыя впослѣдствіи стали пользоваться чрезвычайнымъ удивленіемъ: *обучай себе ко благочестію*, говоритъ онъ; *тѣлесное бо обученіе вмалѣ есть полезно, благочестіе же на все полезно, обѣтованіе имѣющее живота нынѣшняго и грядущаго.* Это не просто высказано было Павломъ. Этотъ великій Апостолъ провидѣлъ духомъ будущее: — что нѣкоторые будутъ выше цѣнить тѣлесныя, внѣшнія упражненія, каковы: постъ, лежаніе на голой землѣ и т. п., чѣмъ тѣ, которыхъ Богъ отъ насъ требуетъ и за которыя Онъ опредѣлилъ для насъ награды временныя и вѣчныя» ([50]).

Понятно, что, при такомъ одностороннемъ и произвольно установленномъ взглядѣ на монашество и вообще при своемъ направленіи, протестанты: 1) не находятъ для этого образа жизни основаній въ св. Писаніи; 2) далѣе, — въ той мысли, что монашество не имѣетъ основаній въ св. Писаніи, обращаясь къ Отцамъ и Учителямъ Церкви, хранившимъ св. Преданіе, и находя, что ихъ общій голосъ говоритъ въ защиту монашества, усиливаются заподозрить и этотъ голосъ и доказать, что

([50]) Respons. ad patriarch. respons. pag. 197 et 198.

монашескій образъ жизни основанъ только на преданіяхъ и страстяхъ человѣческихъ, а не на преданіи истинно-апостольскомъ.

Въ опровержение такого взгляда протестантовъ на монашество и въ изобличеніе тѣхъ несправедливыхъ нареканій, какія они взносятъ на этотъ образъ жизни, мы и покажемъ здѣсь, соотвѣтственно возраженіямъ ихъ и тѣмъ основаніямъ, какія они представляютъ въ защиту своего заблужденія касательно монашества, что монашество имѣетъ твердыя основанія и I) въ св. Писаніи, и II) въ св. Преданіи. А чтобы не вдаваться въ излишнюю полемику, которая можетъ навести скуку на читателя и мѣшать ясности дѣла, преимущественно будемъ излагать свои соображенія положительно, имѣя впрочемъ постоянно въ виду ложныя понятія протестантовъ и останавливаясь особо на ихъ возраженіяхъ только тогда, когда того потребуетъ существо самаго дѣла.

ФИЛОСОФСКІЙ РАЦІОНАЛИЗМЪ НОВѢЙШАГО ВРЕМЕНИ.

(*Продолженіе.*)

Теоритическій и практическій умъ въ критикѣ Канта представляются совершенно разъединенными; но Кантъ и не предполагалъ поставлять ихъ въ непосредственную связь. По его предначертанію, они должны дѣйствовать въ человѣкѣ независимо одинъ отъ другаго. А чтобы явленія ихъ дѣятельности привесть во взаимное отношеніе,—онъ счелъ нужнымъ измыслить силу, между ними посредствующую, и назвалъ ее *способностію размышленія*,—говоримъ: *измыслить*, потому что психологическое изслѣдованіе человѣческой природы не находитъ въ человѣкѣ такой силы, которая бы размышляла, не будучи разсудкомъ. Даже и соплеменники Канта, не смотря на различіе именъ, которыми означаются на ихъ языкѣ способность размышленія (Urtheilskraft) и разсудокъ (Verstand), не признаютъ психической между ними разницы, а полагаютъ, что первая есть только частная дѣятельность послѣдняго. Да и самъ Кантъ новую свою силу опредѣляетъ такъ, что она есть способность мыслить частное, содержащееся подъ общимъ, а это и значитъ обнаруживать дѣятельность разсудка въ сужденіяхъ. Чтобы отличить однакожъ способность размышленія отъ силы

вообще мыслящей, онъ обращаетъ вниманіе на слѣдующія обстоятельства: при мышленіи, по его словамъ, всегда бываетъ дано либо общее, подъ которое только подводится частное, либо частное, для котораго пріискивается общее. Въ первомъ случаѣ сила размышленія *ограничиваетъ* предметъ (bestimmt), и потому отходитъ къ области теоретическаго ума; а въ послѣднемъ она вникаетъ, или *соображаетъ* частное съ общимъ (reflectirt), и имѣетъ особое значеніе, какъ посредница между умомъ теоретическимъ и практическимъ. Но при этомъ естественно должно было представляться Канту важное затрудненіе: гдѣ найти основаніе, на которомъ надлежитъ дѣйствовать силѣ размышленія, когда общій законъ взимаемаго ею частнаго предмета или дѣйствія есть законъ природы, для Кантовой критики нисколько недоступный? Какимъ образомъ возможно соображеніе даннаго частнаго съ искомымъ общимъ, когда это данное, какъ эмпирическое, относится къ искомому лишь въ предметномъ основаніи міра, которое Канту вовсе неизвѣстно и съ трансцендентальными началами его не сродно?—Стараясь выйти изъ такого затрудненія, онъ предлагаетъ слѣдующія замѣчанія. Вникающая или соображающая сила размышленія, обязанная отъ отдѣльнаго въ природѣ восходить къ общему, имѣетъ нужду въ началѣ, котораго она не можетъ вывесть изъ опыта; потому что единство всѣхъ эмпирическихъ началъ, а слѣдовательно и возможность подчиненія ихъ одного другому должно основываться хотя также на эмпирическихъ, однакожъ высшихъ началахъ. Такое трансцендентальное начало вникающая сила размышленія можетъ дать только сама себѣ, какъ законъ, не заимствуя его ни откуда и не предписывая его природѣ. Какимъ образомъ это возможно?—Всеобщіе законы при-

роды, говоритъ Кантъ, имѣютъ свое основаніе въ нашемъ разсудкѣ, хотя въ разсудкѣ они-не болѣе, какъ понятіе о природѣ. Разсудокъ ограничиваетъ природу закономъ въ смыслѣ понятія о законной ея дѣятельности, но не опредѣляетъ частныхъ ея явленій примѣнительно къ своему понятію о ея законѣ. Это предоставляется вникающей силѣ размышленія, которая должна отдѣльные эмпирическіе законы, въ отношеніи къ тому, что въ нихъ осталось неопредѣленнымъ законами разсудка, разсмотрѣть въ единствѣ его понятія о природѣ, чтобы разсудокъ такимъ образомъ помогъ силѣ размышленія установить систему опыта согласно съ предметнымъ законодательствомъ. Подъ именемъ силы размышленія, прибавляетъ Кантъ, здѣсь берется не самый разсудокъ, потому что имѣется въ виду не ограниченіе, а лишь соображеніе предмета съ идеею разсудка; сила размышленія чрезъ то даетъ законъ только себѣ самой, а не природѣ.

Но какъ ни старается Кантъ свою силу размышленія охарактеризовать особыми чертами и отличить ее отъ ограничивающей дѣятельности разсудка,—на самомъ дѣлѣ выходитъ, что она есть тотъ же разсудокъ съ категорическимъ его понятіемъ о природѣ, только это понятіе примѣняется теперь къ частнымъ ея явленіямъ; такъ что дѣятельность силы размышленія имѣетъ въ виду уже не одно данное—извѣстный предметъ, какъ было предположено, но вмѣстѣ съ извѣстнымъ предметомъ — и общій законъ разсудка. Этотъ общій законъ разсудка, по отношенію къ природѣ, какъ видно, есть у Канта большая категорическая посылка силлогизма и походитъ на раскинутую сѣть птицелова, ожидающаго, не запутается ли въ ней какое нибудь пернатое. А частный предметъ природы по всей справедливости можно почитать меньшимъ

терминомъ второй посылки того же силлогизма и сравнивать его съ птицею, которая идетъ подъ сѣть, и которую птицеловъ-олицетворенная сила размышленія, соображающая частное съ общимъ, поднимаетъ съ мѣста, чтобы она запуталась въ сѣти и сдѣлалась его добычею. Явно, что интересъ соображенія здѣсь неотдѣлимъ отъ интереса ограниченія, и потому оба эти интересы должны принадлежать одной и той же силѣ, только первый есть средство, а послѣдній — цѣль. Слѣдовательно Кантъ несправедливо отдѣляетъ силу размышленія отъ разсудка, а еще несправедливѣе утверждаетъ, будто эта сила даетъ сама себѣ законъ, не заимствуя его ни откуда и не предписывая его природѣ. Напротивъ, она, если и можно почитать ее силою отдѣльною, имѣетъ въ виду не иное что, какъ выполненіе законовъ, полагаемыхъ разсудкомъ, и распространеніе ихъ на явленія природы, или подведеніе этихъ явленій подъ формы мышленія, чтобы такимъ образомъ подлежательная система мыслей закрыла содержаніе фактовъ опыта, и теоретическій умъ своими формами безусловно господствовалъ надъ природою. Чрезъ такую свою дѣятельность сила размышленія необходима должна прійти къ одной изъ двухъ крайностей: или предполагать, что явленія природы существуютъ по тѣмъ самымъ законамъ, которые произноситъ разсудокъ,—и тогда она будетъ давать законы природѣ, подвергаясь опасности впасть въ противорѣчіе съ предлежательнымъ ея законодательствомъ; или утверждать, что предлежательнаго законодательства природы она не касается, а только беретъ отдѣльныя явленія, внѣ всякой реальной связи и зависимости ихъ, и своимъ дѣломъ почитаетъ единственно постановленіе ихъ въ формальныя отношенія, по требованію подлежательной системы мыслей,—и тогда, не да-

вая законовъ природѣ, она будетъ созидать отнюдь не реальное, а чисто логическое построеніе, которое, въ отношеніи къ дѣйствительному бытію природы, аподиктической истинности имѣть не можетъ. Стараясь избѣжать этихъ крайностей, Кантъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою: онъ говоритъ, что всеобщіе законы природы имѣютъ свое основаніе въ нашемъ разсудкѣ, и въ то же время доказываетъ, что сила размышленія не приписываетъ своего закона природѣ, слѣдовательно предполагаетъ, что природа слѣдуетъ собственнымъ законамъ, не зависящимъ отъ основаній разсудка. Явно, что вся надежда Канта, среди такихъ неисходныхъ противорѣчій, возлагается на частные факты опыта,—не приведутъ ли они въ созвучіе предлежательныхъ законовъ природы съ подлежательнымъ о ней понятіемъ и не оправдаютъ ли приписываемаго разсудку законодательства въ отношеніи къ природѣ.

Возможность подводить факты опыта подъ законы разсудка представлялась Канту точно такъ же, какъ представлялась ему возможность вводить чувство въ область ума практическаго. Онъ бралъ явленія вещей въ формѣ понятій—отрѣшенно отъ назначенія ихъ въ ряду всѣхъ прочихъ явленій природы; онъ не заботился о цѣли, для которой вещь имѣетъ тѣ или другія свойства, потому что это потребовало бы изслѣдованія законовъ предлежательныхъ, не обращалъ вниманія на свойство вещи самой по себѣ, но вводя его въ систему логическихъ своихъ формъ, полагалъ, что въ этихъ именно формахъ вещь направляется къ дѣйствительной или опытной своей цѣли. Такимъ образомъ сила размышленія, имѣющая способность соображать или подводить частные факты природы подъ общее понятіе разсудка, становит-

ся у Канта силою *цѣлесообразности*. Кантъ утверждаетъ, что разсудокъ въ самомъ себѣ содержитъ основаніе единства многоразличныхъ эмпирическихъ законовъ природы; а соображеніе силы размышляющей въ самомъ себѣ носитъ законъ цѣлесообразности, какъ понятіе a priori, или начало трансцендентальное. Великое и, поистинѣ, трудное дѣло беретъ на себя раціонализмъ Канта, — апріорически указать цѣли вещамъ, взятымъ отрѣшенно изъ гармоническаго состава природы и переодѣтымъ въ логическія формы разсудка. Кантъ забылъ о томъ подводномъ камнѣ, который былъ причиною крушенія многихъ умовъ, плававшихъ по безконечному морю философскихъ изслѣдованій,—забылъ, что заблужденіе и самообольщеніе неизбѣжно, если человѣкъ не вымѣрянный, не выправленный, не настроенный предлежательно, вздумаетъ выдавать себя за мѣру вещей. Это хорошо понимали еще древніе Аѳиняне и выгнали Протагора изъ города, когда онъ рѣшился доказывать, что правда у всякаго своя, что истины предлежательной нѣтъ, что въ смыслѣ предлежательномъ нельзя навѣрное сказать даже о томъ, существуютъ ли боги или не существуютъ. Чтобы непогрѣшительно опредѣлять цѣли вещей въ ряду безчисленныхъ созданій, человѣкъ напередъ ясно долженъ знать собственное свое мѣсто и значеніе въ мірѣ и поставлять себя въ тѣ самыя отношенія, въ какихъ свойственно ему находиться по природѣ въ гармоническомъ составѣ вселенной; а иначе во всемъ должно произойти разстройство, все необходимо сдвинется съ своего мѣста, повсюду появятся непріязненныя столкновенія и гармоническое цѣлое превратится въ хаосъ. Посмотрите, какъ ясно и вѣрно сознавалъ значеніе каждой вещи новосозданный человѣкъ, пока неизмѣнно удерживалъ законный

свой постъ въ сонмѣ твореній. *И всяко еже аще нарече Адамъ душу живу, сіе имя ему* (Быт. 2, 19). За то тогда и между враждебными по виду родами созданій не было той вражды, какая родилась вслѣдъ за паденіемъ Адамовымъ. Правда, Кантъ говоритъ, что разсудокъ въ самомъ себѣ содержитъ основаніе единства многоразличныхъ эмпирическихъ законовъ природы, то есть, въ разсудкѣ, какъ бы въ общей трансцендентальной храминѣ міра, сходятся и совокупляются цѣли всѣхъ вещей. Но эта сборная зала законовъ и цѣлей, сама по себѣ, непредставляетъ никакого канона для цѣлесообразнаго расположенія и постановленія ихъ въ предлежательно вѣрное соотношеніе. Тутъ-то напротивъ и обнаруживается начало заблужденій: тутъ-то и осуществляется та Протагоровская ошибка, что цѣли вещамъ назначаются не по предлежательнымъ ихъ свойствамъ, а по подлежательному настроенію философа-раціоналиста. Въ общемъ своемъ понятіи о природѣ, какъ бы въ сборной залѣ, раціоналистъ можетъ поставлять вещи въ такое отношеніе, въ какое хочетъ, а хочетъ онъ всегда того, къ чему предрасположенъ. Отсюда-то происходитъ разногласіе философскихъ системъ касательно значенія однихъ и тѣхъ же предметовъ въ гармоническомъ составѣ міра, какъ скоро эти системы построятся на основаніяхъ трансцендентальныхъ. Объяснимъ свое положеніе примѣромъ. Гражданское общество есть фактъ опыта, доступный наблюденію каждаго человѣка и легко входящій въ понятіе о мірѣ и жизни: но сколько было во всѣ времена различныхъ отвѣтовъ на одинъ и тотъ же вопросъ о цѣли гражданскаго общества? Одни говорили, что люди входятъ въ гражданскія связи и основываютъ города для защиты отъ дикихъ звѣрей и враждебныхъ ордъ; другіе

полагали, что политическое тѣло порождено безсиліемъ человѣка удовлетворить всѣмъ необходимымъ своимъ потребностямъ; иные утверждали, что люди собираются въ общество будто на балъ, для пріятнаго препровожденія жизни; а нѣкоторые мыслители, съ душею возвышенною, лучше другихъ понимавшіе природу и назначеніе человѣка, доказывали, что люди живутъ обществами съ цѣлію—сдѣлаться нравственно лучшими и достойными любви Божіей твореніями. Еще разнорѣчивѣе и лживѣе бываетъ начало трансцендентальной цѣлесообразности въ отношеніи, напримѣръ, къ страстямъ. Страсти, какъ явленія души, знакомы всякому: но сколько есть людей, которые соединяютъ съ ними совершенно противоположныя цѣли? Одни, частію по незнанію человѣческой природы, частію по силѣ застарѣлыхъ наклонностей, почитаютъ ихъ вѣтрилами души, безъ которыхъ она не могла бы двигаться впередъ и имѣть довольно энергіи для совершенія великихъ подвиговъ; другіе, болѣе глубокіе и точные изслѣдователи нравственной жизни человѣка, видятъ въ нихъ, напротивъ, страдательное состояніе душевныхъ силъ, ослѣпленіе разсудка чувственностію, порабощеніе воли инстинктомъ. Такъ-то одна и та же вещь соображательною силою размышленія можетъ систематически направляться то къ той, то къ другой — иногда противоположной цѣли.

Впрочемъ и самъ Кантъ начало трансцендентальной цѣлесообразности подчиняетъ какой-то слѣпой удачѣ, которая, слѣдуя за развитіемъ системы, въ иное время будто случайно радуетъ насъ открытіемъ закона, опредѣляющаго значеніе извѣстной вещи. Посему, съ понятіемъ цѣлесообразности природы, говоритъ онъ, всегда соединяется *удовольствіе*; ибо какъ исполненіе всякаго намѣ-

ренія бываетъ пріятно, такъ особенно открытіе связи двухъ или многихъ разнородныхъ эмпирическихъ законовъ природы подъ общимъ началомъ служитъ основаніемъ замѣчательнаго удовольствія, даже удивленія. Но, спрашиваемъ: гдѣ таится истинная причина этого открытія міровыхъ связей между явленіями? Система построяется, и назначаются цѣли вещей: но эти формальныя цѣли имѣютъ смыслъ цѣлей только отвлеченныхъ и нисколько не радуютъ насъ, если не отзовется на нихъ природа и не подтвердитъ реально систематическаго нашего построенія. Слѣдовательно дѣйствительное основаніе цѣлесообразности находится въ природѣ и лишь одобрительное ея эхо возбуждаетъ въ насъ чувство удовольствія; а наука своими построеніями можетъ только постепенно, болѣе или менѣе удачно проникать въ святилище сокровеннаго законодательства природы.

Разсматривая цѣлесообразность, какъ начало силы размышленія, Кантъ различаетъ *эстетическое* и *логическое* представленіе цѣлесообразности природы. Первое, по его словамъ, бываетъ тогда, когда, относясь къ извѣстному предмету, непосредственно соединяется съ чувствомъ удовольствія, то есть, еще прежде понятія соотвѣтствуетъ гармоническому соотношенію чувственности и разсудка; а послѣднее — тогда, когда цѣлесообразность представляется въ предлежательномъ основаніи даннаго опытомъ предмета, то есть, когда его форма согласна съ возможностію самой вещи. Отсюда критика силы размышленія у Канта дѣлится на двѣ части: въ первой разсматривается эстетическая, а во второй—логическая сила размышленія. Но такъ какъ изъ этихъ двухъ частей начала раціонализма особенно выразились въ послѣдней, то на нее только мы и обратимъ свое вниманіе.

Въ предлежательной цѣлесообразности природы Кантъ замѣчаетъ цѣлесообразность формальную и матеріальную, а въ матеріальной опять—относительную и внутреннюю. Относительная цѣлесообразность, по словамъ Канта, состоитъ въ томъ, что извѣстная вещь годится, какъ средство, для какой нибудь другой вещи; а внутренняя — въ томъ, что вещь, сама по себѣ, есть причина и дѣйствіе, что каждая часть ея, существуя чрезъ всѣ прочія части, въ тоже время существуетъ для всѣхъ прочихъ частей и для цѣлаго. Такая вещь, какъ цѣль природы, должна быть существомъ организованнымъ и самоорганизующимся—такимъ существомъ, въ которомъ все есть—и цѣль и вмѣстѣ средство. Изъ этого понятія Канта о внутренней цѣлесообразности явствуетъ, что оно прилагается исключительно къ живымъ организмамъ и что всякое органическое существо организуется само чрезъ себя и для себя. Не будемъ указывать Канту на неточность формулы этого положенія и упоминать, что ничто не можетъ организоваться матеріально само чрезъ себя, что для этого необходимы внѣшнія условія, безъ которыхъ самоорганизующееся существо не въ состояніи развить ни одного орудія. Не будемъ также прежде времени объяснять внутреннихъ побужденій живаго начала, которыми оно движется къ развитію организма, какъ средства для достиженія напередъ уже внѣдренныхъ въ него цѣлей. Но пойдемъ за Кантомъ по пути дальнѣйшихъ его выводовъ и заключеній. Въ выраженіи: «органическое существо организуется само для себя»—Кантъ и самъ, кажется, замѣчалъ нѣчто такое, что надлежало ограничить, чтобы всѣ живые организмы не сдѣлались самостоятельными единицами, безъ взаимной связи и отношеній одного къ другому. Это видно изъ слѣдующаго

его ученія о *конечной цѣли* природы. Объ органическомъ существѣ, говоритъ онъ, можно спросить: для чего оно существуетъ? И отвѣтъ будетъ двоякій: или оно есть цѣль само для себя; то есть, не просто уже цѣль, а цѣль конечная; или оно—вмѣстѣ и средство для цѣли, заключенной въ какомъ нибудь другомъ существѣ природы. Если мы вопросимъ природу, то не найдемъ въ ней ничего, чему можно было бы усвоить преимущество—быть конечно цѣлію творенія; потому что каждое изъ органическихъ существъ, хотя въ извѣстномъ отношеніи дѣйствительно имѣетъ достоинство цѣли, но въ другихъ отношеніяхъ принадлежитъ къ порядку существъ. Между тѣмъ конечною цѣлію надобно почитать такую цѣль, которая не нуждается ни въ какомъ условіи своей возможности. Вещь, по предлежательному своему свойству, необходимо долженствующая существовать, какъ конечная цѣль разумной причины, не должна въ ряду цѣлей зависѣть ни отъ какого условія, кромѣ своей идеи. Существо такого рода есть человѣкъ, но — человѣкъ, разсматриваемый какъ ноуменъ, — существо единственное, въ которомъ можно признать сверхчувственную силу (свободу) и даже законъ причинности вмѣстѣ съ его предметомъ, который оно можетъ представлять себѣ, какъ высочайшую цѣль (высочайшее въ свѣтѣ благо) со стороны собственнаго своего свойства. И такъ о человѣкѣ, какъ о нравственномъ существѣ, нельзя уже спросить: для чего онъ существуетъ? Его бытіе имѣетъ высочайшую цѣль въ себѣ самомъ и своей цѣли можетъ подчинять всю природу.

На это положеніе Канта, по всей справедливости, можно смотрѣть, какъ на послѣдній результат критическихъ его изслѣдованій; ученіе его о конечной цѣли, за-

ключенной въ человѣкѣ, какъ въ ноуменѣ, которымъ признается его свобода, есть, въ смыслѣ систематическаго вывода, послѣднее слово науки. Мы поставлены были Кантомъ въ храмѣ разумной человѣческой жизни и видѣли, что онъ герметически закрытъ со всѣхъ сторонъ. Не было въ этомъ храмѣ ни одного живаго существа, которое бы сказало намъ: Я — дѣйствительное бытіе. Не было здѣсь мыслящей, желающей, чувствующей души, которая бы сознавала свою личность и свое предназначеніе. Что же здѣсь было? Предъ нами леталъ и кружился только рой какихъ-то непонятныхъ, неуловимыхъ, бездушныхъ гномовъ, которые Кантъ назвалъ намъ силами, и которые имѣютъ свое значеніе только въ именахъ, а не въ существѣ; потому что они—что-то несуществующее, или даже какое-то отвлеченіе отъ несуществующаго. Между тѣмъ происходила работа: являлись представленія безъ содержанія, понятія безъ матеріи, желанія безъ предмета, законы безъ обязанностей, идеи безъ созерцанія. Мы видѣли предъ собою странную фантасмагорію,—многосложную путаницу формъ, въ которыя старалось воплотиться ничтожество, и невольно спрашивали: къ чему же клонится вся эта отвлеченная дѣятельность? Въ чемъ состоитъ ея цѣль? Кто и для чего движетъ этимъ роемъ гномовъ? Гдѣ человѣкъ, которому принадлежитъ этотъ храмъ? — Человѣкъ? онъ здѣсь, за этою завѣсою, отвѣчаетъ Кантъ; Онъ — ноуменъ, и имя его—*свобода*; онъ — начальная причина и конечная цѣль всей этой трансцендентальной дѣятельности!—Но свобода — опять гномъ, опять сказуемое безъ подлежащаго, опять нѣчто не для себя: какимъ же образомъ, существуя не для себя, она можетъ быть началомъ и конечною цѣлію всѣхъ вещей? Мы вѣримъ, что Кантъ, назвавъ

организмъ существомъ развивающимся чрезъ себя и для себя, охотно согласился бы исправить неточность своего выраженія и приписать органическому существу способность организоваться матеріально чрезъ другія существа, а формально самому собою, только отнюдь не для себя; ибо лишь подъ условіемъ этого «не для себя» оно можетъ быть поставлено въ цѣлесообразную связь съ другими существами. Но какъ увѣрить Канта, что человѣкъ въ значеніи ноуменальномъ не есть отвлеченно понимаемая свобода и что свобода въ смыслѣ отвлеченія не есть конечная цѣль всѣхъ вещей? — Явно, что для этого мы должны, вмѣстѣ съ Кантомъ, разсмотрѣть, что разумѣетъ онъ и что надобно разумѣть подъ именемъ свободы.

Свободу, говоритъ Кантъ, надобно понимать какъ независимость отъ всего эмпирическаго, слѣдовательно вообще отъ природы—внутренней ли то (психологической) или внѣшней, какъ свободу трансцендентальную. Этимъ понятіемъ Канта о свободѣ не высказано еще ничего положительнаго, никакой опредѣленной черты, — тутъ— одно отрицаніе — независимость отъ опыта. Но въ отношеніи къ чему — независимость? въ отношеніи ли къ самой свободѣ, чтобы она была свободна, или въ отношеніи къ чему другому, чтобы то другое было свободно чрезъ свободу? Вѣдь въ области теоретическаго и практическаго ума, по ученію Канта, ничто не зависитъ отъ опыта,—ни разсудокъ, ни воля, ни идея, ни категорія, ни нравственный законъ, ни формы пространства и времени; все это трансцендентально. Чтожъ? Неужели все это свобода? Для разрѣшенія такихъ недоумѣній надобно ждать болѣе яснаго раскрытія предмета. Кантъ и самъ говоритъ, что отрицательная черта свободы — независимость нисколько не опредѣляетъ ея, и потому сво-

бода не есть предметъ непосредственнаго нашего сознанія. Къ понятію о ней приводитъ насъ прежде всего нравственный законъ, который сознается непосредственно, какъ органъ прямыхъ предписаній, нисколько не зависящій отъ внѣшнихъ ограниченій. Итакъ мы, по словамъ Канта, полагаемъ идею свободы ради нравственнаго закона, и разсматриваемъ ее, какъ нѣчто такое, съ чѣмъ дается самозаконіе воли, а вмѣстѣ и нравственный законъ. Болѣе и существеннѣе этого Кантъ не въ состояніи былъ ничего сказать о свободѣ; а это приводитъ насъ къ той мысли, что свобода у него есть чистое предположеніе, требовавшееся для того, чтобы нравственное законодательство имѣло траницендентальное основаніе, хотя и тутъ опять нѣкоторыя замѣчанія Канта представляютъ странную несообразность. По его мнѣнію въ другомъ мѣстѣ, законодательное начало въ отношеніи къ самой свободѣ и собственной ея причинности есть умъ, какъ сверхчувственное въ субъектѣ, относящееся къ безусловно практическому познанію. Но чтобы ни было началомъ нравственнаго законодательства,— умъ или свобода,—во всякомъ случаѣ нравственный законъ поставляется Кантомъ въ зависимость отъ этой непосредственно-несознаваемой свободы, и это-то между прочимъ составляетъ отличительную черту Кантова раціонализма на высшей степени его рязвитія. Понимая же такимъ образомъ значеніе свободы въ критикѣ Канта и отношеніе ея къ нравственному закону, мы находимъ себя вправѣ сказать о ней почти тоже самое, что прежде сказали о практическомъ умѣ и автономіи воли. Разумное существо не можетъ быть мыслимо безъ нравственнаго закона и свободы: въ этомъ согласенъ и Кантъ. Но нравственный законъ и свобода, какъ приз-

наки одного и того же разумнаго существа, должны находиться въ какой нибудь зависимости одинъ отъ другаго. Поэтому спрашивается: разумное существо отъ того ли ограничивается закономъ, что оно свободно, или на оборотъ — отъ того оно свободно, что ограничивается закономъ? Философскій раціонализмъ Канта становится на сторонѣ перваго положенія; а философія, развивающаяся подъ сѣнію христіанской истины изъ основаній психологическихъ, защищаетъ послѣднее.

Кантъ видитъ начало нравственнаго законодательства въ свободѣ. Соображая при этомъ, что свобода, по его словамъ, есть ноуменальный человѣкъ, мы необходимо приходимъ къ той мысли, что свободѣ, какъ принадлежности разумнаго существа, нельзя законодательствовать безотчетно или произвольно; въ противномъ случаѣ она была бы уже не свободою, а своеволіемъ. Если же законодательство ея совершается непроизвольно, но послушно слѣдуетъ нѣкоторымъ ограниченіямъ истиннаго и добраго; то эти ограниченія истины и добра будутъ уже господствовать надъ нею въ смыслѣ закона. Итакъ свобода, какъ начало нравственнаго законодательства, является сама подъ закономъ. Откуда бы этотъ законъ ни происходилъ,—для свободы все равно: при рѣшеніи вопроса объ отношеніи ея къ закону, главное дѣло,—не въ томъ, кто законодатель, а въ томъ, что она зависитъ отъ какого-то законодательства. Но какимъ образомъ свобода можетъ быть свободою, спроситъ раціоналистъ, если она зависитъ отъ закона? Этимъ вопросомъ переноситъ онъ нашъ взглядъ на другую сторону предмета и, какъ бы хватаясь за соломенку, думаетъ, нельзя ли защитить покрайней мѣрѣ отрицательное понятіе Канта о свободѣ. Мы полагаемъ, что съ психологической и

христіанской точки зрѣнія это, можно сказать, только словесное (Verbalis) возраженіе оказывается совершенно безсильнымъ и заслуживаетъ вниманіе развѣ потому, что подаетъ поводъ къ составленію положительнаго и несомнѣнно вѣрнаго понятія свободы.

Почитать или не почитать человѣческую природу свободною можно подъ двумя условіями, изъ которыхъ одно должно заключаться въ существѣ обязывающаго закона, а другое—въ сознаніи обязываемаго имъ человѣка.

Законы бываютъ различны по различію предметовъ и тѣхъ сферъ жизни, для которыхъ |предназначаются. При такомъ своемъ разнообразіи, они всегда сохраняютъ характеръ примѣнимости частной и могутъ быть исполняемы только въ извѣстныхъ условіяхъ. Законъ, обязывающій одно сословіе гражданскаго общества или дающій направленіе и форму одному которому нибудь роду общественной дѣятельности, можетъ быть не обязательнымъ для другихъ сословій и дѣятельностей. Поэтому законы примѣнимые къ отдѣльнымъ корпораціямъ и опредѣленнымъ обстоятельствамъ жизни, называются законами относительными или условными. Но есть законъ, который, какъ говоритъ гдѣ-то Цицеронъ, получилъ обязательную свою силу не тогда, когда подписанъ былъ въ сенатѣ, а съ началомъ жизни всего человѣчества. Этотъ законъ самимъ Богомъ напечатлѣнъ въ душѣ человѣка и равно обязываетъ его, къ какому бы сословію онъ ни принадлежалъ, или въ какихъ бы обстоятельствахъ ни находился. Этотъ законъ такъ всеобъемлющъ, что не исключаетъ ни одного разумнаго существа ни на землѣ, ни на небѣ, которое не благоговѣло бы предъ нимъ. Этотъ законъ такъ духовенъ, что господствуетъ надъ всѣми силами нашего духа, служитъ единственнымъ усло-

віемъ нашей разумности и поставляетъ насъ въ тѣснѣйшую связь съ самимъ Законодателемъ. По такой своей объемлемости, не допускающей никакихъ условій, и по высочайшему авторитету Законоположника, этотъ законъ называется абсолютнымъ или безусловнымъ. Чтожъ? Допустимъ ли, что бы свобода зависѣла по крайней мѣрѣ отъ этого закона? Или, можетъ быть, лучше спросить: будетъ ли свобода свободою, не завися отъ него? Вы поставляете свободу выше всякихъ ограниченій? Но вѣдь чрезъ это самое она вводится вами въ нѣдро неограниченнаго закона духа, и только именемъ этого неограниченнаго закона провозглашается ея нестѣсняемость. Вы хотите, что бы свобода не связывалась никакими условіями? Но вѣдь чрезъ это самое она поставляется вами подъ владычество безусловнаго закона духа, и только въ немъ получаетъ совершенную свободность. Вы желаете наслаждаться свѣтомъ и теплотою солнечнаго луча? Но вѣдь солнечный лучъ не свѣтитъ, не грѣетъ и не существуетъ безъ солнца. Откуда взялось у насъ понятіе о свободѣ, когда опытъ, при всемъ стремленіи ума на поприщѣ частной и общественной жизни—осуществить ее, не представляетъ примѣра полной и совершенной свободы? Не есть ли это мечта, чистое произволеніе духа? Нѣтъ, это живой отголосокъ Божественнаго закона въ нашей душѣ, носящей въ себѣ образъ и подобіе Существа неограниченнаго и безусловнаго; только самый законъ бѣдственнымъ паденіемъ человѣка помраченъ, образъ и подобіе Божіе въ немъ затемнѣно, и въ таинственной глубинѣ нашего духа отзывается одно эхо прежняго нашего величія, сложившееся въ очаровательное слово «свобода». Это-то эхо подмѣчено раціонализмомъ и признано самостоятельнымъ, ни отъ чего не завися-

щимъ голосомъ внутренняго законодательства. Кто не видитъ въ этомъ жалкаго усилія—изолировать и закупорить въ сосудѣ солнечный лучъ!

Итакъ свобода есть живой отголосокъ помраченнаго въ нашей душѣ безусловнаго закона духа; а это понятіе о свободѣ ужа само собою приводитъ насъ къ рѣшенію вопроса: кто и когда находится на пути истинной свободы? Помраченный законъ духа въ человѣкѣ обновляется и просвѣтляется въ немъ духомъ благодати, а вмѣстѣ съ этимъ благодатнымъ обновленіемъ закона, получаетъ новую силу, надлежащее направленіе и значеніе самая свобода; ибо въ семъ случаѣ она вникаетъ въ законъ совершенный, въ законъ свободы, и, пребывая въ немъ, по словамъ Апостола, бываетъ блаженна въ своемъ дѣйствованіи (Іак. 1, 25); совершенный же законъ и есть тотъ самый *законъ духа жизни о Христѣ Іисусѣ* (Рим. 8, 2), которымъ мы отъ работы истлѣнія, то есть, отъ рабства закону грѣха, который противувоюетъ помраченному закону разумной нашей природы, приводимся *въ свободу славы чадъ Божіихъ* (Рим. 8, 21). Поэтому болѣе всѣхъ свободенъ тотъ, кто проникнутъ, оживотворенъ любовію къ законодательству небеснаго обновителя своей природы и во всѣхъ своихъ мысляхъ, желаніяхъ и чувствованіяхъ водится Духомъ Господа. *Идѣже Духъ Господень, ту свобода* (2 Кор. 3, 17). Эта свобода, истекающая изъ источника благодатной жизни духовнаго закона, иногда можетъ такъ сроднятьcя съ своимъ началомъ, что не замѣчаетъ побужденій, которыми законъ ограничиваетъ ее, но живетъ и дѣйствуетъ какъ бы самымъ закономъ. Такому *праведнику законъ* уже *не лежитъ* (1 Тим. 1, 9); онъ весь превращается въ любовь къ закону и силою любви сливается

съ нимъ въ одно: его свобода есть законъ и законъ— его свобода.

Если же свобода, по словамъ Канта, ноуменальная сторона человѣка, не есть сама по себѣ начало законодательства, но, вопреки Кантову положенію объ абсолютной ея независимости, непремѣнно и существенно зависитъ отъ закона духа; то само собою явствуетъ, что по ней человѣка нельзя почитать конечною цѣлію природы и въ отношеніи къ человѣку все еще умѣстенъ вопросъ: для чего онъ существуетъ. Правда, природа, въ смыслѣ состава безчисленныхъ неразумныхъ твореній въ предѣлахъ земной планеты, повидимому, слагаетъ свои цѣли въ человѣкѣ, какъ въ единственномъ на землѣ существѣ разумномъ: но этимъ очевидно не заканчивается цѣпь причинныхъ связей; человѣкъ не есть послѣднее звѣно ея. Конечная цѣль, говоритъ Кантъ, есть та, которая не нуждается ни въ какомъ условіи своей возможности, и такую цѣль видитъ въ человѣкѣ: но утверждать это, значитъ—закрыть глаза, заткнуть уши, заглушить чувство, связать разсудокъ, презрѣть требованія воли, не вѣрить самымъ высокимъ и благороднымъ стремленіямъ человѣческаго духа: утверждать это, значитъ, полагать, что человѣкъ существуетъ самъ отъ себя, чрезъ себя и для себя; а такое положеніе не только съ религіозной, но и съ философской точки зрѣнія есть безуміе, вытекшее въ видѣ результата изъ ложнаго начала системы, о которой не можетъ не жалѣть каждый человѣкъ съ здравымъ смысломъ. Конечная цѣль, далѣе говоритъ Кантъ, не должна зависѣть ни отъ чего, кромѣ своей идеи; а человѣкъ, по его мнѣнію, таковъ и есть. Но что называется идеею въ человѣкѣ? Взглядъ, созерцаніе. Какой ея предметъ? Если человѣкъ, то идея

съ одной стороны выше его, потому что онъ зависитъ отъ идеи:—но въ этомъ случаѣ идея принадлежитъ какъ бы не ему, а какому-то отличному отъ него существу, которое дѣйствуетъ на него идеею;—съ другой ниже его, потому что самъ онъ, какъ начало созерцающее, дѣлаетъ идею орудіемъ своего созерцанія:—но въ этомъ случаѣ предметомъ ея будетъ опять не человѣкъ, а какое-то отличное отъ него существо, созерцаемое въ идеѣ. Идея, въ реальномъ своемъ значеніи, есть дѣятельность духовной нашей природы, печать Творца на душѣ нашей, чтобы она была душею не только живою, но и разумною, и сдѣлалась причастницею жизни не только временной, но и вѣчной. Идея—это двустороннее око человѣческаго духа, съ одной стороны непрестанно находящееся подъ вліяніемъ внушеній внѣдреннаго въ немъ божественнаго закона, съ другой—непрестанно окрыляющееся этими внушеніями—въ безконечномъ множествѣ и разнообразіи частей всякаго предмета усматривать единство его природы, созерцать душу его бытія и проникать въ нераздѣльную связь, которою держится ея цѣлость и тождественность. Итакъ идея во всякомъ случаѣ поставляетъ человѣка въ отношеніе къ чему—либо внѣчеловѣческому, предметному, и слѣдовательно ею не завершается рядъ причинной связи вещей, а потому человѣкъ и съ этой стороны не есть конечная цѣль бытія. Для чего же онъ существуетъ, если не въ немъ заканчивается цѣлесообразоость природы? Какое назначеніе его жизни? Практическій отвѣтъ на этотъ вопросъ даютъ всѣ высшія, благороднѣйшія силы человѣческой души, — даетъ и правильно понимаемая свобода. Она непрестанно стремится къ добру и, какимъ бы то ни было образомъ, хотѣла бы осуществить идею добра бе-

зусловнаго. Это стремленіе къ добру безусловному лежитъ на ней владычественнымъ закономъ, и чѣмъ болѣе тяготѣетъ надъ нею, тѣмъ дѣлаетъ ее свободнѣе. Чтоже это за законъ, имѣющій дивную силу облегчать тяготѣніемъ, обезусловливать условіями, освобождать ограниченіями?—Это—голосъ Существа безусловнаго, отзывающійся въ сердцѣ условной человѣческой природы; это—тяготѣніе разумной твари къ Источнику разума; это—зовъ въ царство высочайшей свободы—къ Богу. Тамъ конечная цѣль человѣка, туда несетъ онъ съ собою и цѣли, полагаемыя въ немъ природою! Кантъ представляетъ человѣка существомъ замкнутымъ въ самомъ себѣ, природою изолированною, эгоистическою, въ которой все—отъ себя, чрезъ себя и для себя. Такое представленіе—мало того, что ложно, оно безотрадно, неутѣшительно, убійственно; оно оставляетъ насъ безъ опоры, безъ надеждъ, безъ любви, безъ вѣры, и ужасаетъ какою-то мертвящею мыслію о безпомощности и безцѣльности нашей жизни. Предъ этою мыслію десятки проживаемыхъ нами лѣтъ кажутся ничтожнымъ продолженіемъ времени, для котораго не стоило родиться на свѣтъ, а еще менѣе стоитъ предпринимать труды, вступать въ какіе нибудь подвиги, терпѣть страданія, приносить жертвы. Нѣтъ, человѣкъ — не воздушный шаръ, оторванный газомъ отъ земной поверхности и, не соприкасаясь ни съ какими предметами, носящійся въ неизмѣримомъ пространствѣ эѳира, пока не будетъ разорванъ самыми началами воздушнаго своего плаванія, и не погибнетъ вмѣстѣ съ ними; нѣтъ, онъ реально связанъ съ небомъ и землею, съ царствомъ духа и съ веществомъ природы, съ конечнымъ міромъ твореній и съ безконечнымъ Творцемъ ихъ; въ немъ—въ самомъ его существѣ скрывается узелъ

этого сочетанія временности и вѣчности, разрушенія и безсмертія. По этому, страдаетъ онъ или благоденствуетъ, — мѣра его блаженства всегда впереди; подвизается онъ или ослабѣвать,—возмездіе его трудовъ всегда передъ нимъ; живетъ онъ или умираетъ,—бытіе его всегда тоже: жизнь идетъ чрезъ могилу, какъ бодрствованіе чрезъ сонъ, и безостановочно стремится къ цѣли, неугасимымъ фаросомъ свѣтящейся въ вѣчности.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ПЕРВОЙ ЧАСТИ ХРИСТІАНСКАГО ЧТЕНІЯ ЗА 1860 ГОДЪ.

ЦЕРКОВНОЕ КРАСНОРѢЧІЕ.

ХРИСТІАНСКОЕ УЧЕНІЕ.

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРІЯ.

Оглавленіе

Оглавленіе

1) О монашествѣ противъ протестантовъ ... стр. 3, 95, 280, 299, 533

2) Когда и кѣмъ написаны греческія службы, входящія въ составъ мѣсячной минеи? ... стр. 39, 136,

3) О св. Таинствѣ Евхаристіи противъ реформаторовъ ... 55, 171, 215 (уг. ап. Павла), 331,

4) Слово предъ погребеніемъ тѣла въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнѣйшаго Григорія митрополита новгородскаго и С.Петербургскаго, эстляндскаго и финляндскаго ... 87.

5) Поученіе студенту академіи, по постриженіи его въ монашество, для поступленія на священническое мѣсто при нашемъ посольствѣ въ Японіи ... 203

6) Слово въ день Преображенія Господня ... 209

7) Объ отношеніяхъ западно-русскихъ православныхъ къ литовско-польскимъ протестантамъ во времена уніи ... 225

8) Неоплатоническая философія и отношеніе ея къ христіанству. (И. Чистовичъ) ... 257

9) Изложеніе каноническихъ постановленій о православномъ клирѣ, или бѣломъ духовенствѣ ... 382

10) Общій обзоръ отеческой письменности въ IV и V в. по Рождествѣ Христовомъ ... 413
(Шалфеевъ. П.)

11) Философскій раціонализмъ новѣйшаго времени (продолженіе) ... 456, 559.